

50 DE IDEI

PE CARE TREBUIE SĂ LE CUNOȘTI

FILOSOFIE

Ben Dupré



50 DE IDEI

PE CARE TREBUIE SĂ LE CUNOȘTI

FILOSOFIE

Ben Dupré



50
DE IDEI

PE CARE TREBUIE SĂ LE CUNOȘTI

FILOSOFIE

Ben Duprè



Introducere

In cea mai mare parte a istoriei sale, filosofia a fost plină de oameni periculoși, înarmați cu idei periculoase. Din pricina ideilor lor subversive, Descartes, Spinoza, Hume sau Rousseau, ca să numesc doar câțiva, au fost amenințați cu excomunicarea, obligați să amâne publicarea operelor lor, li s-au refuzat cariere academice sau au fost forțați să plece în exil. Poate cel mai cunoscut episod este acela legat de statul atenian, care a considerat că influența lui Socrate era atât de nocivă, încât l-a executat.

Filosofia este privity, acum, ca un prototip al disciplinelor academice, iar practicanții ei sunt niște inși bine închiși în turnurile lor de fildeș, departe de problemele vieții reale. Această imagine caricaturală este departe de adevăr. Întrebările filosofilor sunt uneori profunde și alteori dificile, dar mai important este că, de fapt, contează. Știința, de exemplu, are capacitatea de a umple magazinele cu lucruri dintre cele mai frumoase, dar, din păcate, nu a furnizat – și nici nu poate furniza – manualul de instrucțiuni. Pentru a hotărî ce este de făcut, mai degrabă decât ce putem face, avem nevoie să ne întoarcem spre filosofie. Uneori, filosofi sunt, pur și simplu, copleșiți de încântarea cu care își ascultă propria minte funcționând (ceea ce chiar e plăcut), însă alteori aduc un aport real,

în materie de claritate și înțelegere, asupra unor chestiuni care ar trebui să ne intereseze pe toți. Aceste întrebări sunt cele pe care își propune cartea de față să le prezinte și să le exploreze.

Este un lucru obișnuit pentru autori ca, în prefață, să vorbească mult despre meritele altora cu privire la realizarea cărții lor și să ia asupra propriei persoane eventualele minusuri. Este obișnuit, dar, cu siguranță, nu este foarte logic, întrucât meritele și responsabilitatea ar trebui să vină împreună, mai ales pentru o carte de filosofie. În spiritul lui P.G. Wodehouse, care l-a dedicat o carte fiicei sale, „fără a cărei simpatie și fără ai cărei ajutor nețărmuit, aș fi terminat totul de două ori mai repede”, le mulțumesc și eu, bucuros, celor din jur, pentru ajutorul (parțial) pe care mi l-au dat. Li mulțumesc, pentru termenele impuse și pentru majoritatea citatelor, editorului meu, harnic și plin de umor, pe numele lui Keith Mansfield. Aș vrea să-l mulțumesc, de asemenea, editorului meu de la Quercus, Richard Milbank, pentru încrederea nestrămutată în mine și pentru tot ajutorul dat. Iar cele mai profunde mulțumiri merg către soția mea, Geraldine, și către fiicele mele, Sophie și Lydia, fără a căror simpatie...

01 Creierul în borcan

Imaginați-vă că o ființă umană a fost supusă unei operații de către un savant malefic. Să zicem că i-a fost extirpat creierul și pus într-un borcan cu substanțe hrănitoare, să se mențină viu. Capetele nervilor au fost conectate la un supercomputer care îl poate produce iluzia că totul este în ordine. Pentru acești creier, există oameni, obiecte, cerul etc., dar ceea ce persoana respectivă experimentează cu adevărat este rezultatul impulsurilor nervoase care circulă de la computer, prin terminațiile nervoase.

Pare un scenariu de coșmar, demn de literatura științifico-fantastică, nu-i așa? Probabil, dar exact asta ai spune și dacă ai fi un simplu creier într-un borcan. Oriunde s-ar afla creierul, într-un borcan sau într-un craniu, toate experiențele tale ar fi identice cu cele pe care le ai trăind într-un corp adevărat, în mijlocul lumii reale. Lumea din jur – scaunul tău, cartea din mâinile tale, mâinile în sine – este, toată, parte a unei iluzii, a gândurilor și a senzațiilor create în corpul tău de computerul superputernic al unui savant.

Cel mai probabil, nu credeți despre voi că sunteți un creier plutitor într-un borcan. Cei mai mulți filosofi probabil că nu cred că le plutește creierul într-un borcan. Dar scopul nu e să credeți asta, ci să admiteți că nu sunteți siguri că nu se întâmplă. Problema este că, dacă, realmente, s-ar întâmpla să fiți un simplu creier într-un borcan (posibilitate pe care n-o puteți totuși elimina), toate lucrurile pe care credeți că le știți despre lume ar fi false. Și, în acest caz, nu putem ști, de fapt, nimic despre lume. Simpla posibilitate a acestei variante subminează pretențiile de cunoaștere a lumii exterioare. Așadar, există vreo ieșire din această dilemă?

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Pestera lui Platon

1637 d.Hr.

Problema minte-corp

1644

Cogito ergo sum

1655

Vasul lui Tezeu

Originea borcanului Versiunea clasică modernă a acestei povești a fost propusă de Hilary Putnam, un filosof american, în cartea sa din 1981, *Reason, Truth and History*, dar originea ideii poate fi plasată mult în trecut. Versiunea lui Putnam este, practic, varianta modificată a îngrozitoare ipoteze a geniului rău (*malin génie*), propusă de René Descartes în lucrarea sa din 1641, *Meditații metafizice*.

Scopul lui Descartes a fost acela de a reface edificiul cunoașterii umane, așezând-o pe temelii de nezdrunclinat, motiv pentru care a ales metoda îndoielii – și s-a abandonat, așadar, toate convingerile susceptibile de cea mai mică îndoială cu putință. După ce subliniază că nu ne putem baza pe simțurile noastre și scoate în evidență confuzia creată de vise, Descartes își duce la limită îndoiala:

Voi presupune, așadar, că nu există deloc un Dumnezeu adevărat, care ar fi izvorul absolut al adevărului, ci doar un oarecare geniu rău, pe cât de puternic, pe atât de viclen și de înșelător, care și-a întrebuințat, ca să mă înșele, toată iscusința pe care o are. Voi crede că cerul, aerul, pământul, culorile, formele, sunetele și toate lucrurile exterioare pe care le vedem nu sunt decât iluzii și înșelătorii, de care se folosește el pentru a abuza de credulitatea mea.

Înconjurându-se de ruinele convingerilor sale anterioare, Descartes găsește un singur punct de certitudine – *cogito* –, pe a cărui bază, aparent sigură, încearcă a reconstrui cunoașterea (vezi p. 16).

În cultura populară

Idei ca aceasta s-au dovedit atât de provocatoare și de sugestive, încât au generat numeroase versiuni populare. Una dintre ele a fost cea din filmul *Matrix* din 1999 în care un hacker pe nume Neo (jucat de Keanu Reeves) descoperă că realitatea în care trăiește nu este decât o simulare pe computer creată de o superinteligență artificială și că el, împreună cu ceilalți oameni, au trupurile ținute în niște cilindri cu apă, fiind conectați la un supercomputer gigantic. Filmul prezintă o dezvoltare dramatică a scenariului creierului din borcan, prelucrând temele elementale ale acestuia. Succesul și impactul filmului sunt o dovadă a forței de atracție pe care o au argumentele sceptice duse la extrem.

1690

Vălul percepției

1974

Mașina experiențială

1981

Creierul din borcan

PROBLEME UNOAȘTERII

Din nefericire pentru Descartes și Putnam, deși amândoi o fac pe avocatul diavolului – adoptând poziții sceptice pentru a depăși scepticismul –, cei mai mulți filosofi au admirat mai degrabă modul ingenios în care cei doi au pus capcanele sceptice decât soluțiile pe care le-au propus pentru a ieși din ele. Făcând apel la propria teorie a semnificației, Putnam încearcă să arate că scenariul creierului în borcan este incoerent, reușind, însă, să demonstreze doar că un creier aflat într-un borcan nu ar spune despre el că e într-un borcan. Astfel, a demonstrat că starea de a fi un creier închis în acest mod este invizibilă și nedetectabilă din interior, dar nu este clar dacă această victorie semantică (dacă poate fi vorba de așa ceva) merge până într-acolo, încât să coreleze această problemă cu cunoașterea.

Scepticism Termenul „sceptic” este aplicat în special oamenilor înclinați să pună sub semnul întrebării opiniile larg acceptate sau care, în mod obișnuit, au puțină încredere în indivizi și în idei, în general. În acest sens, scepticismul, putem spune, este o cale sănătoasă și aerisită de a testa și de a pune la încercare idei susținute pe scară largă. Mentalitatea scepticului este, de obicei, un bun paznic împotriva eroarelor, dar acesta poate cădea și într-o

Argumentul simulării

Oamenii obișnuiți, în general, caută să reapingă argumentele de coșmar ale scepticilor. Dar să nu ne pripim. Un argument ingenios a fost dezvoltat recent de filosoful Nick Bostrom, care susține că este aproape sigur că trăim într-o simulare computerizată. Închipuiți-vă!

În viitor, este probabil să ajungem la un nivel de dezvoltare a tehnologiei care să ne permită să creem simulări computerizate foarte sofisticate ale minților umane și ale unor lumi pe care acestea să le locuiescă. Nu va fi nevoie de foarte multe resurse pentru a întreține o lume simulată – un simplu laptop futurist va putea găzdui mil sau milioane de minți simulate –, astfel că, cel mai probabil, numărul minților digitale va

fi mult mai mare decât cel al minților biologice. Experiențele minților biologice și ale celor digitale vor fi, practic, imposibil de distins și, desigur, nici unele, nici altele nu vor crede despre ele că sunt simulate, dar cele din a doua categorie (care vor forma, în fond, majoritatea minților existente) se vor înșela. Acest argument ipotetic îl formulăm, în general, cu privire la viitor, dar cine poate garanta că acest viitor nu s-a întâmplat deja, că nu am atins nivelul respectiv și că nu există deja minți simulate? Desigur, noi nu credem că ne aflăm într-o astfel de simulare, dar asta s-ar putea să țină doar de calitate programării. Iar, dacă urmăm logica lui Bostrom, este foarte probabil să ne înșelăm susținând aceeași posibilitate.

îndoielă continuă, cu privire la orice, indiferent de dovezi. Dar, dincolo de utilizarea lui bună sau rea, scepticismul este diferit de modul în care este înțeles în filosofie.

Scepticul filosofic nu pretinde că nu știm nimic – asta și pentru că astfel s-ar contrazice (unul dintre lucrurile pe care nu le poate ști este acela că nu știe nimic). Mai degrabă, poziția acestui tip de sceptic este aceea că nu putem eruite pretenții de cunoaștere. Susținem că știm foarte multe lucruri, dar cum e posibil să susținem asta? Ce temeluri avem pentru a ne justifica pretențiile de cunoaștere? Așa-zisa noastră cunoaștere asupra lumii se bazează pe senzațiile pe care le înregistrăm prin simțuri, de obicei, mediate de rațiune. Dar, oare, nu sunt percepțiile supuse erorii? Putem fi vreodată siguri că nu halucinăm, că nu visăm sau că memoria nu ne joacă feste? Dacă experiența vizului nu poate fi distinsă de starea de veghe, nu putem fi niciodată siguri că, realmente, un lucru la care ne gândim este exact așa cum pare – că putem lua adevărul drept adevăr. Asemenea îngrijorări, duse la extrem, creează demoni vicleni și ideea creierului în borcan...

Epistemologia este domeniul filosofiei care se preocupă de cunoaștere: caută să afle ce știm și cum știm, identificând condițiile care trebuie îndeplinite pentru ca un lucru să se poată numi cunoaștere. Înțelegând astfel, epistemologia este un răspuns dat scepticismului, iar istoria ei este o sumă de încercări de a-l învinge. Mulți simt că filosofi de mai târziu n-au avut un succes mai mare decât Descartes, referitor la învingerea scepticismului. Îngrijorarea că, până la urmă, s-ar putea să nu existe nici o salvare clară pentru creierul din borcan continuă să umbrească profund filosofia.

” **COMPUTERUL ESTE ATÂT DE INTELIGENT, ÎNCÂT EFECTIV ÎI CREEAZĂ VICTIMEI IMPRESIA CĂ STĂ ȘI CITEȘTE CU ADEVĂRAT ACESTE RÂNDURI PRIVIND AMUZANTA ȘI, TOTUȘI, ABSURDA PRESUPUNERE CĂ EXISTĂ UN OM DE ȘTIINȚĂ MALÉFIC CARE LE EXTRAGE OAMENILOR CREIERELE DIN CORP ȘI LE PUNE ÎN BORCANE CU SUBSTANȚE HRĂNITOARE.** ”

Hilary Putnam, 1981

Idee de bază:
oare ești un simplu creier
în borcan?

02 Peșteră și Platon

Imaginați-vă că ați fost închiși toată viața într-o peșteră întunecată. Capul vă este fixat într-o poziție anume, iar membrele vă sunt încăluzate, așa că nu puteți privi decât înspre peretele din față voastră. În spate se află un foc, iar între foc și voi este o potecă pe care cei care vă păzesc cară niște statuetă și alte tipuri de obiecte. Umbrele proiectate pe peretele din peșteră de aceste lucruri sunt tot ce ați văzut până acum, voi și ceilalți prizonieri, singurele lucruri la care v-ați putut gândi și despre care ați putut discuta.

Aceasta e, probabil, cea mai cunoscută dintre imaginile și alegoriile folosite de filosoful grec Platon: mitul peșterii. Apare în cartea a șaptea a dialogurilor din *Republica*, opera monumentală în care filosoful își prezintă concepția cu privire la statul și la conducătorul ideal – regele-filosof. Platon acordă filosofilor puterea de a conduce după o analiză amănunțită asupra adevărului și a cunoașterii, context în care este folosită și alegoria peșterii.

Concepția lui Platon despre cunoaștere este complexă și prezintă mai multe niveluri, după cum se vede tot mai clar pe măsură ce continuă mitul.

Să ne imaginăm, acum, că sunteți eliberați din lanțuri și lăsați să vă mișcați liberi prin peșteră. Orbiți, la început, de lumina focului, veți ajunge, treptat, să vă însușiți corect alcătuirea peșterii și să înțelegeți care este originea umbrelor pe care le considerați, înainte, ca fiind reale. La final, vi se va da voie să ieșiți din peșteră, să vedeți lucrurile la lumina zilei, realitatea în toată splendoarea ei, iluminată de cel mai strălucitor lucru de pe cer, Soarele.

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Peștera lui Platon

1644 d.Hr.

Cogito ergo sum

Semnificația peșterii Semnificația profundă a peșterii lui Platon a fost subiectul unor dezbateri aprinse, dar semnificația ei, în sens larg, este destul de limpede. Peștera reprezintă „tărâmul devenirii”, lumea vizibilă a experiențelor noastre zilnice, în care totul este imperfect și se modifică încontinuu. Prizonierii (care îi simbolizează pe oamenii obișnuiți) trăiesc într-o lume a părerilor și a iluziei, în timp ce fostul prizonier, liber să se preumbe prin peșteră, atinge cea mai corectă perspectivă asupra realității posibile, în contextul lumii mereu schimbătoare a percepției și a experiențelor. Prin contrast, tărâmul de dincolo de peșteră este „tărâmul ființei”, lumea inteligibilă a adevărului, populată de obiectele cunoașterii, care sunt perfecte, eterne și neschimbătoare.

” CĂCI, IATĂ, DAMENII ÎNCHIȘI ÎN PEȘTERĂ (...) NE SUNT ASEMĂNĂTORI NOUĂ – AM SPUS. CĂCI CREZI CĂ ACEȘTI DAMENI AU VĂZUT, ÎNTÂI DIN EI ÎNȘIȘI, CÂT ȘI DIN SOȚII LOR, ALTCEVA DECÂT UMBRELE CARE CAD, ARUNCATE DE FOC, PE ZIDUL DINAINTEA LOR? “

Platon, cca 325 î.Hr.

Teoria formelor În viziunea lui Platon, ceea ce poate fi cunoscut trebuie să fie, de asemenea, perfect și neschimbător. Totuși, nimic din lumea empirică (reprezentată de viața în interiorul peșterii) nu se potrivește acestei descrieri: o persoană înaltă este scundă, pe lângă un copac. Un măr care pare roșu la amiază este întunecat la amurg; și așa mai departe. Astfel, nimic din lumea fizică nu constituie un obiect real al cunoașterii. Platon a sugerat, astfel,

Dragostea platonică

Ideen cu care Platon este cel mai des asociat astăzi – așa-zisa dragoste platonică – decurge, în mod firesc, din doxobima născută în mijul peșterii între intelect și lumi și simțurilor. Afirmarea clasică despre dragostea, ca expresie a legăturii dintre suflete, și nu dintre trupuri, este formulată într-un dialog clasic, *Simpozium*.

1690

Vălul percepției

1981

Creierul din borcan

PROBLEME UNOAȘTERII

În cultura populară

Există ocozi clare ale mitului peșterii în opera lui C.S. Lewis, ca în șase șapte povestiri fantastice reunite sub numele de *Cronica din Narnia*. La finalul celui de pe urmă volum, *Ultrea bătaie*, copiii protagoniști ai romanului asistă la distrugerea Narniei și ajung pe tărâmul lui Aslan, un loc minunat care cuprinde tot ce era bun în Narnia și în Anglia pe care și-o aminteau. În final, copiii descoperă că, de fapt, murseră și că trecuseră de pe „Tărâmul umbrelor” pe cel unde erau acum, într-o lume eternă și neschimbătoare. În ciuda evidențului meșu creștin din aici, influența lui Platon este, de asemenea, vizibilă, una dintre nenunțatele dovezi ale influenței antice (și, unori, neașteptate) pe care a avut-o gânditorul grec asupra culturii, artei și religiei.

că trebuie să existe un alt tărâm (lumea de dincolo de peșteră), populat de entități perfecte și neschimbătoare, pe care el le numește forme (sau idei). Astfel, de exemplu, toate faptele juste sunt așa prin aceea că ele copiază forma perfectă a justetei. După cum se sugerează în mitul peșterii, există o ierarhie a formelor, deasupra tuturor situându-se forma perfectă a binelui (reprezentată de Soare), din care celelalte forme își extrag sensul și căreia li datorează, în cele din urmă, propria existență.

Problema universalilor Teoria formelor a lui Platon și baza metafizică pe care a fost construită pot părea exotice și prea complicate, dar problema pe care o vizează – „problema universalilor” – a devenit, din acel moment, una dintre cele mai dezbătute din istoria filosofiei. În Evul Mediu, bătălia a fost dusă între platonici (realiști), care credeau că universalele (de tipul roșului sau al înălțimii) sunt independente de manifestările lor particulare; și nominaliști, care credeau că acești termeni nu erau decât etichete aplicate lucrurilor, pentru a revela similitudinile dintre ele.

Aceeași distincție de bază, reformulată, de obicei, în termeni de realism vs antirealism, se regăsește în multe alte domenii din filosofia modernă. Astfel, o poziție realistă susține că „în lume” avem entități – lucruri fizice, fapte etice sau proprietăți matematice – care există independent de cunoașterea sau de experiența noastră asupra lor. Dimpotrivă, alți filosofi, cunoscuți sub numele

PEȘTEREA PLATON

de antirealiști, propun o viziune în care este necesară o legătură internă între ceea ce cunoaștem și ceea ce este cunoscut. Termenii disputei au fost stabiliți acum mai bine de două mii de ani, de Platon, unul dintre cei mai convingși realiști din toate timpurile.

În apărarea lui Socrate În alegoria peșterii, Platon face mai mult decât să creeze viziuni alternative asupra realității și a cunoașterii noastre cu privire la ea. Acest lucru devine clar la final. După ce accede la ieșirea din peșteră, unde în contact cu natura ultimă a realității, fostul prizonier este nerăbdător să se întoarcă în peșteră, ca să-și lumineze foștii colegi de carceră. Dar, orbit acum de puternica lumină a soarelui, se împiedică de lucruri, orbecăind prin întunericul peșterii, și este considerat un nătâng de cei care încă sunt captivi. Aceștia cred că a fost distrus de călătorie; nu vor să-l asculte și vor căuta chiar să-l ucidă, dacă insistă. Platon face, aici, aluzie la condiția tradițională a filosofului, ridiculizat și respins, atunci când încearcă să-și ilumineze semenii și să-i îndrepte pe drumul cunoașterii și al înțelepciunii. Și, mai mult ca orice, Platon se gândește la soarta maestrului său, Socrate (una dintre vocile din dialogurile incluse în *Republica*, și nu numai), care a refuzat să-și veneze învățăturile filosofice și care a fost, în cele din urmă, în anul 399 î.Hr., executat de statul atenian.

Idee de bază:
cunoașterea comună
este doar o umbră.

03 Vălul percepției

Cum vedem (și auzim, și mirosim) lumea? Majoritatea plecăm de la premisa că obiectele fizice sunt mai mult sau mai puțin așa cum le cunoaștem, dar există multe probleme cu privire la această viziune bazală pe dreapta judecată, care i-a făcut pe numeroși filosofi să se întrebe dacă observăm lumea externă în mod direct. În viziunea lor, avem acces direct doar la „idei”, la „impresii” sau, în termeni moderni, la „datele simțurilor”. John Locke, filosof britanic din secolul al XVII-lea, a invocat, pentru a lămuri această idee, o imagine care a devenit celebră. Înțelegerea umană, sugerează el, este precum „un dulap fără acces la exterior, cu doar câteva mici intrări, cât să permită accesul unor imagini, unor idei asupra lucrurilor, dar nu și lucrurilor în sine”.

Dar există o mare problemă cu ideea lui Locke. Plecăm de la premisa că ideile care intră în dulap sunt reprezentări mai mult sau mai puțin fidele ale lucrurilor din exterior, dar, în cele din urmă, este o chestiune de logică să știm că aceste reprezentări corespund unor obiecte externe – sau că nu corespund nici unui obiect. Ideile noastre, singurele la care avem acces real, formează un impenetrabil „vâl al percepției” între noi și lumea exterioară.

În lucrarea sa din 1690, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Locke a oferit una dintre cele mai complete viziuni asupra a ceea ce se poate numi teoria reprezentatională a percepției. Orice model care presupune idei intermediare sau date ale simțurilor trasează o graniță între noi și lumea externă, această fisură fiind, în fond, cea care permite încădăcinarea scepticismului cu privire la pretențiile noastre de cunoaștere. Vălul poate fi rupt și scepticul, învins.

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Peștera lui Platon

1644 d.Hr.

Cogito ergo sum

Teatrul cartezian

În termeni moderni, modelul lui Locke asupra percepției este numit „realism reprezentational”, distacându-se de realismul „rău” (sau al dreptei judecări) la care apelează cei mai mulți dintre noi (chiar și filozofii, atunci când nu sunt de serviciu). Ambele văzuri sunt realitate prin aceea că acceptă ideea unei lumi externe, care nu depinde de noi, dar numai în versiunea în care roșul este considerat o trăsătură reală a roșiei. Deși cel care a dat formularea clasică a acestui teorii este Locke, modelul reprezentational nu a început cu el. În general, este numit „teatrul cartezian”, pentru că, în viziunea lui Descartes, mintea este nemuritoare, o scenă pe care ideile (percepțiile) sunt văzute ca și cum ar fi privite de un observator interior – sufletul imaterial. Una dintre obiecțiile aduse acestui teorii este aceea că observatorul interior, sau „homunculus”, trebuie el însuși observat de un alt observator și tot așa, la infinit. Chiar și așa, în ciuda numeroaselor obiecții, modelul a exercitat influență foarte mult timp.

numai prin restabilirea unei legături directe între observator și lumea exterioară. Așadar, dat fiind că modelul are atâtea probleme, de ce îl mai adoptăm, de la bun început?

Calități primare și secundare Faptul că nu ne putem baza pe percepții reprezintă unul dintre cele mai puternice argumente ale scepticilor cu privire la pretențiile noastre privind cunoașterea. Faptul că o roșie ne poate părea ca fiind când roșie, când neagră, în funcție de felul în care bate lumina pe ea, îi face pe sceptici să emită îndoeleli cu privire la simțuri, în ansamblul lor, ca posibilă sursă a cunoașterii. Locke a sperat că un model în cadrul căruia ideile interne și obiectele exterioare sunt separate avea să închidă gura scepticilor. Dar argumentul lui depinde, în mod crucial, de o altă distincție: aceea dintre calități primare și secundare. Aspectul roșu al roșiei nu este o trăsătură a roșiei în sine, ci produsul interacțiunii dintre factori diferiți, printre care și anumite

1690

Vălul percepției

1981

Creierul din borcan

PROBLEME CUNOAȘTERII

calități fizice ale roșiei, ca textura sau structura suprafeței, împreună cu particularitățile propriului nostru sistem senzorial și cu condițiile de mediu de la momentul observației. Calitățile (sau, mai exact, noncalitățile) nu sunt ale roșiei în sine și se numesc, prin urmare, „calități secundare”.

**” NU EXISTĂ
CUNOAȘTERE CARE (...)
SĂ TREACĂ DINCOLO DE
EXPERIENȚĂ “**

John Locke, 1690

În același timp, roșia are și trăsături reale, precum forma, care nu depind de condițiile în care este observată și nici de prezența unui observator. Acestea sunt calitățile primare, care explică și dau naștere calităților secundare. Spre deosebire de cele secundare, calitățile primare (credea Locke) au asemănări profunde cu obiectele însele și permit

cunoașterea lor. Din acest motiv, știința se preocupă, în principal, de calitățile primare și tot ele reprezintă dovezile noastre împotriva dubiilor exprimate de sceptici.

Blocați în dulapul lui Locke Unul dintre primii critici ai lui Locke a fost George Berkeley, irlandez, contemporan cu el. Berkeley a acceptat modelul reprezentational al percepției, în care obiectul imediat al cunoașterii era reprezentat de idei, dar și-a dat seama că, departe de a răspunde obiecțiilor formulate de sceptici, mai degrabă le dădea dreptate. Închis în dulapul lui, Locke n-avea cum să verifice dacă așa-zisele „asemănări sau idelle desprinse de lucruri” semănau realmente cu lucrurile însele. N-avea cum să ridice vârlul și rămânea, astfel, într-o lume a reprezentărilor, dându-le dreptate scepticilor.

„Te contrazic...”

Astăzi, teoria privind imaterialitatea a lui Berkeley este văzută ca un tur de forță metafizic și excentric. În chip ironic, el credea despre sine că era campionul dreptei judecări. După ce a arătat, cu hotărâre, toate punctele slabe ale concepției mecaniciste asupra lumii a lui Locke, a propus o soluție care i se părea evidentă și care înlătura, dintr-odată, atât obiecțiile scepticilor, cât și pe cele ale ateilor. Este păcat că soluția lui Berkeley este cunoscută astăzi mai mult prin intermediul criticii faimoase, dar incorectă, aduse de Samuel Johnson imaterialismului, pe care o găsim în cartea lui Boswell, *Viața lui Samuel Johnson*: „Lovind, astfel, o piatră mare cu piciorul, a exclamat: «Te contrazic!»”

După ce a stabilit, cu exactitate, punctele slabe ale doctrinei lui Locke, Berkeley a ajuns la o concluzie extraordinară. În loc să încerce să treacă dincolo de vâl, căutând să se reconecteze la lumea exterioară, a tras concluzia că nu există nimic dincolo de vâl cu care să trebuiască să ne conectăm! Pentru Berkeley, realitatea este formată chiar din „idei și senzații” în sine! La acestea, desigur, suntem conectați în totalitate, scăpând, așadar, de pericolele scepticismului – dar cu ce preț: negarea lumii fizice, externe!

Conform teoriei idealiste (sau imaterialiste) a lui Berkeley, „să exiști înseamnă să fi perceput” (*esse est percipi*). Putem spune, astfel, că lucrurile încetează să existe în momentul în care nu le mai privim? Berkeley acceptă această consecință, dar are un ajutor la îndemână: Dumnezeu. Tot ce există în univers este conceput continuu în mintea lui Dumnezeu, astfel încât existența și continuitatea lumii (nonmateriale) sunt asigurate.

” ESTE, ÎNTR-ADEVĂR, O IDEE STRANIE DE PREPONDERENȚĂ PRINTRE DAMENI CĂ MUNȚII, CASELE, RÂURILE, ÎNTR-UN CUVÂNT TOATE OBIECTELE, AU O EXISTENȚĂ NATURALĂ SAU REALĂ, DISTINCTĂ DE FAPTUL DE A FI PERCEPUTE. “

George Berkeley, 1710

Idee de bază: ce este dincolo de vâl?

04 Cogito ergosum

După ce a renunțat la toate cunoștințele susceptibile de dubiu, purtat de colo până colo, pe o mare de incertitudini, Descartes caută cu disperare un punct fix, un sol ferm, de la care să poată reconstrui întreg edificiul cunoașterii...

„**M**i-am dat seama că, încercând să gândesc despre toate că sunt false, eu, cel care gândeam asta, eram ceva; și, constatând că acest adevăr, «gândesc, deci exist», era atât de stabil și de sigur, încât nici cele mai extravagante presupuziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca primul principiu al filosofiei pe care o căutam...”

” JE PENSE,
DONC JE SUIS. “

René Descartes, 1637

Și astfel a ajuns René Descartes să formuleze ceea ce a devenit cel mai cunoscut și cel mai influent gând din istoria filosofiei occidentale.

Metoda îndoielii Descartes se afla în avangarda revoluției științifice care avea loc în întreaga Europă în secolul al XVII-lea, iar ambiția sa era aceea de a abandona dogmele depășite ale Evului Mediu și de a întemeia cunoașterea pe baze noi, cât mai solide. Astfel că a adoptat riguroasa „metodă a îndoielii”. Nemaifind mulțumit cu „vechul măr putrezit”, pentru a folosi chiar expresia lui, Descartes s-a decis să meargă până la capăt și să respingă orice cunoștință care era posibilă până și de cea mai mică urmă de îndoială. La final, își va imagina chiar un demon răutăcios care are ca scop să-l înșele, încât să nu scape

CRONOLOGIE

1637 d.Hr.

Problema minți-corp

1644

Cogito ergo sum

de dubiu nici măcar adevărurile aparent imuabile ale matematicii și ale geometriei.

În acest punct, infirmând toate lucrurile, chiar și propriul corp și propriile simțuri, pe ceilalți oameni și întreaga lume exterioară, Descartes găsește sprijin în *cogito*. Oricât de mult s-ar fi înșelat, oricât de hotărât era demonul să îl inducă în eroare, tot trebuia să existe ceva care

să fie înșelat și indus în eroare. Chiar dacă se înșela în toate celelalte privințe, nu se putea înșela cu privire la faptul că exista atunci și acolo, îndolindu-se de restul lucrurilor. Demonul „nu mă va putea convinge niciodată că nu sunt nimic, atât timp cât eu cred că sunt ceva (...) nu există în acest „gândesc, deci exist” nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că, pentru a gândi, trebuie să exist”.

Cogito și limitele sale O primă critică adusă lui Descartes și reluată, apoi, de mulți este aceea că face prea multe deducții plecând de la *cogito* – că singura concluzie pe care o poți trage este că există o gândire aflată în desfășurare, și nu că el este cel care gândește. Dar, chiar și acceptând că gândirea presupune gânditori, ceea ce poate fi extras din intuitia lui Descartes este, totuși, foarte limitat. În primul rând, *cogito* este specific persoanei întâi singular – al meu *cogito* funcționează doar pentru mine, al tău doar pentru tine etc.; desigur, demonul poate să mă păcălească, făcându-mă să gândesc despre tine că gândești (și, prin urmare, că și tu existi). În al doilea rând, *cogito* este corelat cu timpul prezent: pot concepe fără nici o problemă că, atunci când încetez să gândesc, încetez să exist. În al treilea rând, „eu” a cărui existență este stabilită

Probleme de exprimare

Cunoscuta expresie latină *cogito ergo sum* apare în lucrarea lui Descartes, *Principii filosofice*, din 1644, dar în *Discurs asupra metodei*, din 1637, apare versiunea franceză *je pense, donc je suis*, iar în *Meditații*, lucrarea sa cea mai importantă, nu apare deloc. Traducerea obișnuită, prin „gândesc, deci exist”, este insuficientă prin aceea că induce ideea că numai întrucât gândesc, în acest moment (prezent), eu exist.

1690

Vălul percepției

1981

Creierul din boxan

PROBLEME UNOAȘTERII

Cogito și originile lui

Cogito ergo sum este cea mai cunoscută expresie din filosofie, dar originile sale nu sunt întru totul clare. Chiar dacă, în general, ideea este legată de numele lui Descartes, originile ei sunt mult mai vechi. La începutul secolului al V-lea d.Hr., sfântul Augustin spunea că nu putem îndoi de orice, însă nu și de faptul că ne îndoi, dar ideea pare să fie încă și mai veche de-atât.

este în sine atenuat și eluziv: s-ar putea să nu fi trăit nimic din ce-mi amintesc și să nu am nici una dintre trăsăturile pe care cred că le am, s-ar putea să fiu întru totul la cheremul demonului malignos.

Pentru a rezuma, putem spune că „eul” produs de cogito este o simplă clipită de conștiință de sine, o scurtă detașare de tot, inclusiv de propriul trecut. Apadar, ce să construiești Descartes pe o fundație atât de șubredă?

Reconstruirea cunoașterii Da, Descartes a săpat pentru fundația nouă construcții, dar și-a lăsat și câteva materiale cu ajutorul cărora să construiească? Se pare că și-a ridicat ștacheta incredibil de sus: doar certitudinea care putea învinge ipoteza demonului vicelan era acceptabilă. După cum se vede citind textul lui Descartes, calea întoarsă este surprinzător, dacă nu alarmant de rapidă. Există două lucruri care susțin teoria carteziană a cunoașterii. În primul rând, el observă că principala trăsătură, pentru cogito, este claritatea cu care pare să se impună și în baza căreia Descartes trage concluzia că „toate lucrurile pe care le putem concepe clar și distinct sunt adevărate”. Și cum de ne dăm seama de asta? Prin aceea că ideea pe care o concepem cu cea mai mare claritate dintre toate este ideea unui Dumnezeu atotputernic și atotștiutor.

Dumnezeu este sursa tuturor ideilor și, întrucât este bun, el nu ne va înșela; sursele cunoașterii noastre, observația și rațiunea (care provin, de asemenea, de la Dumnezeu), ne vor conduce la adevăr, nu la falsitate. Odată adusă în discuție ideea de Dumnezeu, scepticismul bate în retragere – lumea capătă din nou consistență, iar efortul de a reconstrui cunoașterea pe baze noi, științifice poate reîncepe.

Iluziile rămase Puțini au fost convingși de felul în care a ieșit Descartes din prăpastia pe care singur a creat-o. Au avut loc multe discuții în jurul așa-zisului „cerc cartezian”, constând din faptul că Descartes folosește idei clare și distincte pentru a deduce existența lui Dumnezeu, care garantează, la rândul lui, veracitatea ideilor clare și distincte. Indiferent de forța de atunci a acestui argument (și este greu de crezut că Descartes ar fi căzut într-o asemenea capcană), nu e deloc simplu să fim la fel de increzători precum el că am exorcizat demonul malițios. Descartes nu vrea (și nici nu poate) să nege faptul că uneori ne amăgim; și, dacă urmărim linia lui argumentativă, atunci trebuie să acceptăm că putem să ne înșelăm și atunci când credem că avem o idee clară și distinctă despre ceva. Dar, evident, n-avem cum să știm că facem o asemenea greșală și, dacă nu putem identifica situațiile de acest gen, intrăm din nou în vizorul scepticilor.

Descartes a fost numit părintele filosofiei moderne. Este îndreptățit la această titulatură, deși nu chiar din motivele pe care și le-ar fi dorit. Scopul lui a fost acela de a se anihila, o dată pentru totdeauna, obiecțiile scepticilor, astfel încât să ne putem dedica formulării cunoașterii științifice, dar, în cele din urmă, a dus la mai multă îndoielă, la un scepticism mai mare decât înainte. Generațiile de filosofi care au urmat au încercat să răspundă, la rândul lor, scepticismului, învingerea acestuia rămânând o chestiune de primă importanță de la Descartes încolo.

” (...) A APELA LA VERIDICITATEA UNEI FIINTE SUPREME, PENTRU A PROBA VERIDICITATEA SIMȚURILOR NOASTRE, ESTE, CU SIGURANȚĂ, O MIȘCARE CIRCULARĂ FOARTE NEAȘTEPTATĂ.”

David Hume, 1748

Idee de bază:
gândesc, deci exist.

05 Rațiune și experiență

Cum de cunoaștem lucrurile? Să fie, în primul rând, prin intermediul rațiunii? Sau, în ceea ce privește cunoașterea lumii, rolul cel mai semnificativ îl joacă experiența pe care o dobândim prin simțuri? Cea mai mare parte a istoriei filosofiei stă sub semnul acestei distincții dintre simțuri și rațiune, înțelegere ca posibile fundamente ale cunoașterii. Mai exact, acesta este principalul măr al discordiei dintre două curente filosofice importante: raționalismul și empirismul.

Trei distincții-cheie Pentru a înțelege mai bine care este problema cu empirismul și materialismul, e util să abordăm trei distincții-cheie pe care le folosesc cele două tabere pentru a elucida diferențele dintre ele.

A PRIORI VS A POSTERIORI

Spunem despre ceva că este cognoscibil *a priori* dacă poate fi cunoscut fără să facem apel la experiență – adică fără verificarea empirică a felului în care stau, realmente, lucrurile în lume. O afirmație precum „ $2 + 2 = 4$ ” este adevărată *a priori*, nu trebuie s-o verificăm. Pe de altă parte, dacă este nevoie de verificare empirică, atunci spunem despre enunțuri că sunt cognoscibile *a posteriori*. Astfel, propoziția „cărbonele este negru” este cunoaștere *a posteriori*, pentru că trebuie să verificăm mai înainte dacă lucrurile stau realmente așa.

ANALITIC VS SINTETIC

O propoziție se numește analitică atunci când nu dă mai multe informații decât cele cuprinse în semnificația termenilor ei efectiv. Astfel, adevărul unor

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

1670 d.Hr.

Credință și rațiune

1739

Știință și pseudoshiință

propoziții ca „toți burlacii sunt necăsătoriți” transpare prin simpla virtute a înțelegerii semnificației și relației dintre termenii folosiți. Prin comparație, propoziția „toți burlacii sunt necăsătoriți” este sintetică, întrucât pune laolaltă (sintetizează) concepte diferite și furnizează informații noi, semnificative (sau informații greșite, în acest caz). Pentru a stabili dacă enunțul acesta este adevărat sau nu, ar trebui să verificăm mentalitatea fiecărui burlac.

NECESAR VS CONTINGENT

Un adevăr necesar este unul care nu poate fi altfel – trebuie să fie adevărat în orice circumstanțe, în toate lumile posibile. Un adevăr contingent e adevărat, dar ar putea să nu mai fie așa, dacă lucrurile, în lume, ar fi diferite. De exemplu, propoziția „toți băieții sunt obraznici” este adevărată sau nu, în funcție de context și de felul în care se comportă efectiv băieții. În același timp, dacă este adevărat că toți băieții sunt obraznici și Ludwig este băiat, atunci Ludwig va fi, în mod necesar, obraznic (în virtutea legilor logicii).

Pare să existe o legătură concretă între aceste distincții: astfel, la prima vedere, un enunț analitic, unul care e adevărat, este în mod necesar analitic

Preocupări kantiene

Distincția dintre analitic și sintetic își are originea în lucrările filosofului german Immanuel Kant. Unul dintre principalele lui obiective, în *Critica rașunii pure*, este de a demonstra că există concepte sau categorii ale gândirii, precum substanța ori causalitatea, pe care nu le putem deduce din experiență, ele fiind necesare totuși pentru a putea configura experiența. Principala preocupare a lui Kant a constituit natura și justificarea acestor categorii și a cunoașterii sintetice a priori care derivă din ele.

1781

Rațiune și experiență
Imperativul categoric

1963

Teoria tripartită a cunoașterii

PROBLEME UNOAȘTERII

și este cunoscut *a priori*: iar o propoziție sintetică, una adevărată, este în mod necesar contingentă și cunoscută *a posteriori*. Cu toate acestea, nu se poate spune că lucrurile sunt atât de clare și că diferența dintre empiriști și raționaliști poate fi întrevăzută din felul în care aleg să combine acești termeni. Astfel, ceea ce își doresc raționaliștii este să arate că există enun-

” **MATEMATICA NU ARE NICI MĂCAR UN PUNCT DE SPRIJIN AL EI CARE SĂ NU FIE PUR METAFIZIC.** “

Thomas de Quincey, 1830

țuri sintetice *a priori* și că pot fi descoperite adevăruri fundamentale, profunde, despre lume prin mijloace nonempirice, raționale. Și invers: scopul empiriștilor este să arate că adevărurile *a priori*, cum sunt cele ale matematicii, sunt, de fapt, analitice (vezi caseta).

Alternative la fundamantalism Raționaliști și empiriști au păreri diferite în multe privințe, dar asupra unui lucru sunt de acord: există o bază (fie ea dată de rațiune sau de simțuri) pe care este construită cunoașterea noastră. Astfel că David Hume, filosof scoțian din secolul al XVIII-lea, îl poate critica pe Descartes pentru încercarea himerică de a găsi o certitudine rațională pe seama căreia să pună întreaga cunoaștere, inclusiv veracitatea simțurilor noastre. Totuși, Hume nu negă că ar exista un temel al cunoașterii, el susține doar că acesta nu poate face abstracție de experiența noastră comună sau de sistemele naturale ale convingerilor.

Câmpul de luptă al matematicii

În conflictul dintre raționalism și empirism, matematica a fost câmpul de luptă pe care s-au dus cele mai aspre bătălii. Pentru raționaliști, matematica a părut întotdeauna să ofere un model de cunoaștere obiectivă, operând pe un teren de identități abstracte despre care puteau fi făcute descoperiri doar prin intermediul rațiunii. Un empirist nu era cum să nu răspundă unei astfel de provocări, așa că strategile lui sunt dintr-o parte să arate că nu există adevăruri care nu pot fi cunoscute în chip matematic, fie că adevărurile matematicii sunt analitice și triviale. Cea de-a doua variantă la, de obicei, forma argumentului că așa-zisele adevăruri abstracte ale matematicii sunt simple construcții umane și că matematica este, până la urmă, ancorată în convențiile umane. În cele din urmă, există concordanță nu descoperiri, dovezi, nu adevăruri.

Rivalități europene

Din punct de vedere istoric, empiriștii britanici din secolele al XVI-lea și al XVII-lea – Locke, Berkeley și Hume – sunt văzuți cu ochii foști de analogi lor de pe continent, raționaliștii Descartes, Leibniz și Spinoza. Dar, cum se întâmplă de obicei, asemenea categorisirii facile ascund foarte multe detalii relevante. Din o parte, Descartes, prototipul raționalistului, tratează uneori cu înțelegere abordările empiriste, iar, din cealaltă parte, Locke, prototipul empiristului, pare: după să îngăduie un spațiu atribuit ide raționalști unei forme de revelație intelectuală sau de intuiție.

Așadar, atât raționalismul, cât și empirismul sunt, în esență, forme de fundametalism, dar există și abordări epistemologice care se detașează de această asumpție. O alternativă influentă a fost coerentismul, în cadrul căruia cunoașterea este văzută ca o țesătură de convingeri ce se susțin unele pe altele, alcătuind un tot coerent. Dar această arhitectură a cunoașterii nu presupune vreo fundație, de unde și sloganul coerentist: „Orice argument are nevoie de premise, dar nu există premise valabile pentru orice argument”.

Idee de bază:
cum e posibilă cunoașterea?

06 Teoria tripartită a cunoașterii

„Oh, groșită mutare!”, se gândi Don, văzând figura pe care o ura, trăsăturile de brută bine conturate în lumina felinarului. „Ar fi trebuit să-mi fi dat seama că nenorocitul o să-și facă apariția pe aici. Ei, acum știu... Ce mai aștepti, Eric? Dacă ești atât de dur...” Îndreptându-și cu totul atenția asupra figurii dinaintea lui, Don nu auzi pașii care se apropiau din spate. Nu simți nimic atunci când primi o lovitură fatală în ceafă.

Așadar, știa cu adevărat Don că ucigașul său, Eric, se afla acolo, în acea seară? Don credea, cu siguranță, că Eric era acolo și convingerea lui era corectă. În plus, avea toate motivele să creadă că lucrurile stăteau așa: nu știa că Eric avea un frate geamăn, pe nume Alec, în timp ce se uita la omul din fața lui, care nu se distingea prin nimic de Eric.

Definiția platonică a cunoașterii Intuiția ne spune, mai degrabă, că Don nu știa, de fapt, că Eric era în spate, pe alee – în cluda faptului că Eric era, într-adevăr, acolo, Don credea că e în fața lui și era perfect îndreptățit să-și formeze o asemenea convingere. Dar, afirmând asta, mergem împotriva uneia dintre cele mai faimoase definiții din istoria filosofiei.

În dialogul *Theaitetos*, Platon face o investigație amănunțită a cunoașterii. Concluzia la care ajunge este următoarea: cunoașterea e „convingere pură, izolată cu un *logos*” (de exemplu, cu o „relatare rațională” asupra motivelor

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

1781 d.Hr.

Rațiune și experiență

TEORIA TRIPARTITĂ A CUNOAȘTERII

pentru care convingerea este adevărată) sau, mai simplu spus, cunoașterea este „convingere adevărată justificată”.

Această așa-zisă teorie tripartită a cunoașterii poate fi exprimată după cum urmează:

O persoană *S* are cunoștință de o propoziție *P* dacă și numai dacă:

1. *P* este adevărată;
2. *S* crede că *P*;
3. *S* are un ternel pentru care crede că *P*.

Conform acestei definiții, (1), (2) și (3) sunt condițiile necesare și suficiente pentru cunoaștere. Condițiile (1) și (2) au fost, în general, acceptate fără prea

Comedia erorilor

Tehnica de a utiliza erori de identitate, în special bizate (pe existența gemenilor identici, pentru a pune sub semnul întrebării cunoașterea care pare întemeiată în mod rezonabil, îi este cunoscută oricui care știe puțin de Shakespeare. De exemplu, în *Comedia erorilor* nu există doar una, ci chiar două perechi de gemeni: Antipholus și Dromio din Siracuză și Antipholus și Dromio din Efes – separați la naștere, în timpul unui naufragiu. Shakespeare se folosește de această situație pentru a crea o farsă elaborată care poate fi analizată în același fel precum contrarexemplele lui Gettier. Astfel, când Antipholus din Siracuză ajunge în Efes, Angelo, zăugarul, îl salută numindu-l „stăpâne Antipholus”. Confuz, întrucât nu mai pusese vreodată piciorul acolo, Antipholus din Siracuză răspunde: „Da, acesta e numele meu”, iar Angelo îi zice: „Îți stău prea bine, domnule”. De fapt, putem spune că Angelo nu știe nimic. Conform teoriei tripartite, cunoașterea lui este întemeiată, deși este pură coincidență că Angelo cunoaștea un gemăn cu același nume.

1963

Teoria tripartită a cunoașterii

PROBLEME CUNOAȘTERII

multe discuții. Nu poți cunoaște ceva fals și trebuie să crezi ceea ce pretinzi că este adevărat. Puțini au respins nevoia unei forme adecvate de justificare, așa cum impune punctul 3: să crezi că Noggin va câștiga derbyul din Kentucky doar pentru că ai pariat pe Noggin nu înseamnă că știi că va câștiga, nici măcar dacă se întâmplă să câștige. Doar ai avut noroc.

Ghimpele lui Gettier S-a dat multă atenție, după cum era de așteptat, forme precise și gradului justificării pe care le reclama punctul 3, dar, în general, cadrul propus de teoria tripartită a fost larg acceptat vreme de 2 500 de ani. Apoi, în 1963, filosoful Edmund Gettier strecoară, foarte abil, un ghimpe în inima acestei argumentări. Într-o lucrare scurtă, el dă mai multe contraexemple de tipul povestirii cu Don, Eric și Alec, în care cineva ajungea la convingeri care erau deopotrivă adevărate și întemeiate – care, așadar, respectau cele trei condiții ale teoriei tripartite, fără a putea fi caracterizate drept cunoaștere.

Problema expusă de Gettier se referă la faptul că, în aceste cazuri, temeiurile înfățișate nu sunt corelate corect cu propozițiile pe care le justifică, astfel

Cunoașterea să fie, oare, de neanulat?

A fost inventată o sugestie cu privire la o a patra condiție de adăugat teoriei tripartite, pentru a evita problema de acest fel, și anume aceea că nu putem numi cunoaștere decât ceva care este de neanulat. Ideea de bază e aceea că nu trebuie să existe nimic care să poată fi cunoscut de o persoană și care să încalce motivele pentru care aceasta are o convingere anume. Așfel, dacă Don ar fi știut că Eric are un frate gemin, nu ar fi avut tinerii să creadă că omul care stătea în fața lui, lângă stôlpul de iluminat, era Eric. Dar, conform aceluiași tracționii din gândire, a cunoașterii care să fie, deci, de neanulat, Don nu ar fi avut cum să știe că omul din fața lui era Eric, *nici dacă* ar fi fost cu adevărat Eric. Și asta indiferent dacă Don ar fi știut sau nu de existența geminilor. Un astfel de factor poate să existe încă, deci, într-un fel, cel care cunoaște nu știe niciodată ce cunoaște. La fel ca multe alte răspunsuri la problema lui Gettier, dorința de cunoaștere care să nu fie anulată pare să țină deșchișă atât de sus, încât, aproape nimic din ceea ce considerăm cunoaștere nu reușește să treacă testul.

TEORIA PARTIALĂ A CUNOAȘTERII

Încât adevărul acestora este, mai mult sau mai puțin, o chestiune de noroc. S-au depus mari eforturi, de atunci încolo, pentru a acoperi golul expus de Gettier. Unii filosofi au pus sub semnul întrebării și pretenția de a defini cunoașterea în termeni de condiții necesare și suficiente. Cel mai adesea însă, încercările de a rezolva problema pusă de Gettier au luat, în general, forma descoperirii unei a patra condiții, într-o manieră care amintește de Platon.

Mulți au sugerat că îmbunătățirile aduse ideii de justificare erau externaliste prin natura lor, concentrându-se asupra unor factori externi conștiinței potențialului cunoscător. Astfel, o teorie causală susține că trecerea de la convingeri adevărate la cunoaștere depinde de acțiunea unor factori externi relevanți care să producă acea convingere. În cazul în care convingerea lui Don este legată de factori eronați, cum ar fi persoana greșită – Alec, nu Eric –, atunci ea nu poate fi considerată cunoaștere.

De la publicarea scrierii lui Gettier, căutarea unei soluții de „peticare” a ajuns un fel de cursă filosofică a înarmărilor. Încercărilor de a completa teoria tripartită a cunoașterii li s-a răspuns cu foarte multe contraexemple menite să arate că încă există anumite erori. Iar propunerile care, aparent, evită problema lui Gettier fac asta cu prețul renunțării la ceea ce numim, în mod normal, cunoaștere.

**Idee de bază:
când cunoaștem
cu adevărat?**

07 Problema minte–corp

Începând cu secolul al XVII-lea, marșul științei a devenit mai hotărât ca oricând. Drumul schițat de Copernic, Newton, Darwin și Einstein este presărat cu nenumărate pietre de hotar, dându-ne speranța că, în viitor, cele mai îndepărtate zone ale cosmosului și cele mai mici regiuni ale atomului vor fi pe deplin cunoscute. Vor reuși, oare? Pentru că, iată, există un lucru – cel mai apropiat nouă și, totodată, cel mai misterios – care până acum a rezistat atât eforturilor filosofilor, cât și celor ale oamenilor de știință de a-l explica: mintea umană.

Suntem, cu toții, conștienți că avem conștiință – că avem gânduri, sentimente, dorințe care sunt subiective și personale; că suntem actori în propria lume și că avem o perspectivă umană și unică asupra ei. Dimpotrivă, știința este obiectivă, pasibilă de revizuire, impersonală și fără perspectivă. Așadar, cum să existe, în lumea fizică, ceva precum conștiința, așa cum a fost ea descrisă de știință? Cum să explici fenomenele mentale în limitele sau măcar colateral cu realitatea obiectivă a stărilor și a manifestărilor fizice din corp? Toate aceste întrebări privesc raportul dintre minte și trup, probabil cea mai spinoasă dintre problemele actuale ale filosofiei.

La fel ca în epistemologie, francezul René Descartes a adus, inclusiv în filosofia minții, contribuții al căror ecou a ajuns până în prezent. Convinș, mai mult ca orice, de existența sinei personal (vezi p. 16), el ajunge să privilegieze

CRONOLOGIE

1637

Problema minte–corp

1644

Cogito ergo sum

1655

Vasul lui Tezeu

semnificativ mintea, în raport cu tot ce există în afara ei, în lume. În termeni metafizici, el concepe mintea ca pe o realitate cu totul distinctă – o substanță mentală a cărei natură este de a gândi. Restul este materie sau substanță materială, a cărei principală caracteristică este întinderea spațială (adică umplerea spațiului fizic). Astfel, vorbește despre două țărâmurii: unul al minților imateriale, cu proprietăți precum gândirea sau simțirea; și unul al corpurilor materiale, cu proprietăți fizice precum masa sau forma. Această imagine a raportului dintre minte și materie avea să fie cunoscută sub numele de „dualismul substanței”, pe care Gilbert Ryle l-a numit „dogma fantomei din mașină” (vezi caseta).

Problemele dualismului Dorința de a bea îmi face brațul care ține paharul să se miște; un ac care mi-a intrat în picior îmi provoacă durere. Mintea și trupul (cel puțin așa ne dictează dreapta judecată) interacționează: evenimentele mentale le provoacă pe cele fizice și invers. Dar tocmai această interacțiune este cea care ridică dubii, încă de la bun început, asupra distincției carteziene. Este un principiu științific de bază că un efect fizic presupune o cauză fizică, dar, considerând că mintea și corpul sunt fundamental diferite, Descartes pare să fi făcut imposibilă interacțiunea dintre ele (p. 29).

Fantoma lui Ryle

În cartea *Conceptul minții*, scrisă în 1949, filosoful britanic Gilbert Ryle argumentează că doctrina carteziană a minții și a corpului se bazează pe o eroare de categorisire. Imaginați-vă, de exemplu, un turist cărui s-a arătat, pe rând, toate facultățile bibliotecii și celelalte clădiri care alcătuiesc întregul Oxford, iar la sfârșit, acesta se plânge că n-a văzut universitatea. Turistul atribui greșit universității și clădirile care o compun aceeași categorie de existență, reprezentându-și înșelător, eronat relația dintre ele. În opinia lui Ryle, Descartes face o eroare similară în privința minții și a materiei, considerând, în mod greșit, că sunt substanțe complet diferite. Din această metafizică dualistă se naște imaginea neliniștitoare creată de Ryle, a „fantomii din mașină” – sufletul sau mintea imaterială (fantomă) locuind cumva înăuntru și trăgând sforile entității materiale (mașina). După ce își exprimă rezervațiile critice, Ryle prezintă propria soluție la Problema minte-corp: behaviorismul (vezi p. 39).

1690

Vălul percepției

1912

Celelalte minți

1950

Testul Turing

1974

Cum este să fi liliac?

PROBLEMA MINTII

**” TEORIA FANTOMEI DIN
MAȘINĂ (...) SUSȚINE CĂ
EXISTĂ ATĂT MINT, CÂT
ȘI CORPURI. CĂ AU LOC
ATĂT PROCESE FIZICE, CÂT
ȘI PROCESE PSIHICE. CĂ
EXISTĂ CAUZE MECANICE
ALE PROCESELOR
CORPORALE ȘI CAUZE
MENTALE ALE PROCESELOR
CORPORALE. “**

Gilbert Ryle, 1949

Descartes însuși recunoscuse existența problemei și susținuse că era nevoie de intervenția lui Dumnezeu însuși pentru a stabili relația causală necesară. În rest, nu făcuse mare lucru pentru a rezolva el însuși problema. Tânărul, contemporan și discipol al lui Descartes, Nicolas Malebranche a rezonat cu dualismul acestuia și și-a însușit sarcina de a soluționa chestiunea. Soluția-surpriză a acestuia a fost aceea de a susține că interacțiunea nu avea loc deloc, ci că, oricând se impunea, Dumnezeu intervenea direct, creând aparența interacțiunii dintre fizic și mental. Această doctrină, cunoscută, în general, sub numele de „ocazionalism”, a fost puțin luată în serios și este mai ales folosită pentru a sublinia seriozitatea problemei de rezolvat.

O soluție tentantă o reprezintă așa-zisul dualism al proprietăților, susținut de Baruch Spinoza, olandez și contemporan cu Descartes, care postulează că noțiunea de dualism nu se aplică atât substanței, care este unică, ci proprietăților acesteia: două tipuri de proprietăți, fizice și mentale, pot fi atribuite aceluiași lucru (persoană sau obiect), dar aceste proprietăți sunt radical diferite și nu pot fi analizate una în termenii celeilalte. Astfel, proprietățile, variind, descriu aspecte diferite ale aceleiași realități (de aceea, teoria se mai numește și a „dubului aspect”). Teoria arată cum anume are loc interacțiunea dintre minte și corp, întrucât un lucru are, deopotrivă, cauze fizice și psihice. Dar, prin faptul că stabilește proprietăți atât de diferite uneia și aceleiași substanțe, există suspiciunea că, astfel, această cea mai supărătoare problemă a dualismului nu e rezolvată, ci numai cumva deplasată.

Fizicalismul Răspunsul evident la problema ridicată de dualismul lui Descartes este să adoptăm o poziție monistă – aceea prin care susținem că există un singur tip de realitate, și nu două, materială sau mentală. Cățiva filosofi, printre care și George Berkeley (vezi p. 14), au adoptat varianta idealistă, susținând că nu există nimic în afară de minți și de ideile lor, dar cei mai mulți, în special printre filosofi de azi, au adoptat diverse explicații fiziciste. Bazându-se pe extraordinarele succese înregistrate de știință într-un domeniu sau altul, fizicaliștii insistă că mintea trebuie pusă și ea

sub vizorul științei; și, întrucât materialul de lucru al științei este exclusiv fizic, mintea trebuie, de asemenea, să fie fizică. Sarcina devine, așadar, aceea de a arăta cum se potrivește mintea (care este subiectivă și personală) în descrierea pur fizicistă a lumii (obiectivă și accesibilă public).

Fizicalismul a luat mai multe forme, dar ele au în comun faptul că sunt reduționiste: toate doresc să arate că fenomenele mentale pot fi analizate total, exhaustiv, în termeni pur fizici. Pașii înainte făcuți de neuroștiință nu lasă foarte mult loc de îndoială asupra faptului că stările minții sunt legate de stările creierului. Așadar, cea mai simplă cale de abordat de către fizicist este să considere că fenomenele mentale sunt identice cu evenimentele și procesele care au loc în creier. Cele mai radicale versiuni ale acestei teorii a identității sunt „eliminative”: acestea propun ca, pe măsură ce știința avansează, „patologia populară”, adică modul nostru de a gândi și de a ne exprima trăirile psihice, în termenii de convingeri, dorințe, intenții ș.a.m.d., va dispărea și va fi înlocuită de concepte cu un grad mai mare de acuratețe, provenind, în special, din neuroștiințe.

Soluțiile fiziciste la Problema minte-corp se dispensează rapid de multe dintre problemele privind mintea și corpul. În particular, misterul cauzării, care a uimit mulți dualiști, este rezolvat, pur și simplu, aducând conștiința în zona zeroetării științifice. În mod previzibil, criticii fizicalismului îi reproșează acestuia că exclude prea multe din ecuație; că succesele sale au fost înregistrate cu un cost substanțial – ratarea efectivă a esenței experienței conștiente, și anume natura ei subiectivă.

Origini dualiste

Da, Descartes a dat cea mai cunoscută expresie dualismului substanțelor, dar n-a fost nici pe departe primul. Un altare dualism este implicat încă din filosofii, religii sau viziuni asupra lumii care admit existența unui domeniu supranatural populat de entități imateriale (suflete, zei, demoni, îngeri și altele asemenea). Concepția că sufletul poate supraviețui dispariției corpului fizic sau că el poate reîncarna în alt corp (uman sau animal) care, de asemenea, o viziune dualistă asupra lumii.

Idee de bază:
dubii legate de minte

08 Cum este să fii liliac?

„(...) imaginează-ți că ai aripi alipite de brațe și poți zbura, în special seara sau dimineața, și prinzi insecte cu gura; nu vezi aproape deloc, dar percepi lumea din jur prin intermediul unui sistem complicat de semnale de înaltă frecvență. Și, nu în ultimul rând, imaginează-ți că stai agățat, cu capul în jos, de grinda unui pod. În măsura în care îmi pot închipui asta (și n-o pot face într-o măsură prea mare), îmi dau seama că acesta este leul în care mi se pare mie că s-ar simți un liliac. Dar vreau mai mult de-aștă. Vreau să știu cum e pentru liliac să fie liliac.”

In domeniul filosofiei minții, articolul „Cum e să fi liliac?“, scris în 1974 de Thomas Nagel, filosof american, este, probabil, mai important decât tot ce s-a scris în ultimii ani. Nagel a surprins foarte bine esența nemulțumirii pe care o au mulți față de descrierea conștiinței în termeni pur fizici. Așadar, articolul său a devenit o adevărată plesă sacră pentru filosofi nemulțumiți de abordarea fizicistă asupra teoriei minții.

Perspectiva liliacului Ideea fundamentală expusă de Nagel este că există „un caracter subiectiv al experienței” – ceva care ține de un organism anume, care se referă la felul în care îi apar lucrurile unui organism anume – ce nu poate fi surprins în cadrul abordărilor reducționiste. Să luăm cazul liliacului. Liliacii zboară și prind insecte într-o beznă totală, prin intermediul unui sistem de tipul sonarului, bazat pe ecolocație, emițând țipete de înaltă frecvență și detectând modul în care acestea sunt reflectate înapoi, „ricșând”

CRONOLOGIE

cca 250 î.Hr.

Sunt animalele durere?

1637 d.Hr.

Problema minte-corp

1655

Vasul lui Tezeu

din obiectele din jur. Această formă de percepție este complet diferită de cea familiară nouă, deci este rezonabil să presupunem că este complet diferită și de tot ceea ce putem experimenta noi din punct de vedere subiectiv. În concluzie, există experiențe subiective pe care noi, oamenii, nu le putem experimenta, nici măcar în principiu. Există, așadar, experiențe care sunt dincolo de puterea noastră de înțelegere. Incomprehensibilul acestor lucruri se datorează naturii lor subiective – faptului că intruchipează un anumit punct de vedere.

**” FĂRĂ CONȘTIINȚĂ,
PROBLEMA MINTE-CORP
AR FI MULT MAI PUȚIN
INTERESANTĂ. ODATĂ
CE LUĂM ÎN CALCUL ȘI
CONȘTIINȚA, DEVINE
LIPSITĂ DE SPERANȚĂ. “**

Thomas Nagel, 1979

Există tendința, printre filosofi fizicaliști, să dea exemple de reducții științifice reușite – apa în calitate de compus H_2O sau fulgerul, înțeles ca electricitate –, sugerând similitudini între acestea și analizarea fenomenelor mentale în termeni fizici. Nagel neagă acest lucru: succesul acestui tip de analiză științifică se bazează pe atingerea unei obiectivități cât mai mari și îndepărtarea treptată de punctul de vedere subiectiv. Dar exact omulirea subiectivității face teoriile fiziciste ale minții să fie incomplete și nesatisfăcătoare. Nagel încheie spunând că „este un mister modul în care ar putea fi revelat adevăratul caracter al experiențelor, prin intermediul funcționării fizice a organismului”, aceasta fiind tot ce poate știința.

Ce nu știa Mary Nagel nu pare să aibă o problemă cu misterul lucrurilor, subliniind eșecul teoriilor fiziciste recente de a surprinde nota subiectivă care pare esențială pentru conștiință. El pretinde că se opune abordărilor reductioniste, și nu fizicismului în sine. Frank Jackson, un filosof australian, pare să meargă și mai departe. Într-un articol mult discutat, care a apărut în 1982, numit „Ce nu știa Mary”, acesta prezintă un experiment mental prin care este imaginată o fetiță care cunoaște toate faptele fizice posibile cu privire la o culoare. Dacă fizicismul ar fi adevărat, argumentează Jackson, Mary ar ști tot ce e de știut. Dar se dovedește că există lucruri (fapte)

1912

Celelalte minți

1953

Cărăbușul din cutie

1974

Cum este să fi iliac?

PROBLEMA ÎNȚII

pe care Mary nu le poate ști: nu știe cum este să vezi culori; învață cum este să vezi roșu (etc.). Jackson trage, de aici, concluzia că există fapte care nu sunt și nici nu pot fi surprinse de teoria fizicalistă – deci fizicalismul nu este întemeiat.

Fizicaliștii convinși nu sunt, desigur, înduplecați de argumentul lui Jackson. Obiecțiile vizează, în primul rând, statutul așa-ziselor „fapte nonfizice”. Unii acceptă că sunt fapte, dar neagă că nu sunt fizice, iar alții contestă că este vorba despre fapte. La baza obiecțiilor stă, în general, ideea că Jackson a fabricat argumentul împotriva fizicalismului: dacă fizicalismul este adevărat, iar Mary știe toate faptele fizice care pot fi știute despre culoare, atunci știe cu adevărat totul despre culoare, inclusiv experiența subiectivă corelată cu ea. Există, de asemenea, o suspiciune cu privire la sofismul omului mascat (vezi caseta) în legătură cu felul în care se folosește Jackson de stările psihologice ale lui Mary, pentru a face distincția necesară între fapte fizice și nonfizice.

Mary cea monocromă

Începând de la naștere, Mary a fost obligată să trăiască într-o cameră în alb-negru și nu a avut niciodată contact cu lucruri care să nu fi fost albe, negre sau într-o nuanță de gri. Poate că educația ei a fost neobișnuită, dar a fost și substanțială: citind cărți (cărți în alb și negru, desigur) și ascultând prelegeri la televizorul ei, tot alb-negru, a ajuns, în cele din urmă, cea mai mare savantă din lume. A învățat, literarmente, tot ce era de învățat (tot ce putea fi învățat) despre lumea fizică, mediu și om. A venit, în cele din urmă, ziua în care lui Mary i s-a permis să iasă din camera sa monocromă și să vadă lumea. Ce șoc a avut! A văzut oameni pentru prima dată în viață! A înțeles ce înseamnă să vezi roșu, și albastru, și galben. Așa că, deși ștuse dinainte tot ce putea ști cu privire la culoare, încă că existau lucruri pe care nu le știa totuși.

Morali:

1. există fapte care nu sunt fizice;
2. mare grijă cum îți alegi părinții!

Omul mascat

În conformitate cu legea lui Leibniz, a identității indiscernabilelor, dacă două lucruri, A și B, sunt identice, atunci fiecare trăsătură a lui A este, de asemenea, o trăsătură a lui B și, deci, dacă A are o proprietate pe care B nu o are, atunci A nu este identic cu B. Bertie crede că Bono este cel mai mare cântăreț de rock din lume, dar habar n-are de Paul Hewson, nu știe că acesta este, de fapt, numele original al lui Bono. Dacă Bono are o trăsătură care îi lipsește lui Hewson, și anume aceea că Bertie crede despre el că este cel mai mare star rock din lume – așadar, conform legii lui Leibniz, Bono nu este aceeași persoană cu Paul Hewson. Dar că, realitatea, este, deci ceva trebuie să fie nelămurit în argumentarea noastră. Apare problema așa-zisei erori a omului mascat. Nu știu cine este omul mascat, dar știu cine este fratele meu, prin urmare, omul mascat

nu poate fi fratele meu. Eroarea constă în faptul că punctele de vedere subiective, sau convingerile, despre un obiect nu sunt trăsături reale ale obiectelor: putem deprinde unul și același lucru pe baza unor descrieri diferite, iar oameni, diferiți între ei, pot avea convingeri distincte cu privire la același lucru.

Întrebarea care se pune este dacă experimentul mental al lui Frank Jackson, despre Mary, se face vinovat de acest sofism. Oponenții fiziciști au argumentat că Jackson folosește un tip eronat de proprietate pentru a stabili o dualitate între fapte fizice și nonfizice. Dar, în realitate, spun ei, nu există decât un singur tip de fapt (faptele fizice), care poate beneficia de descrieri diferite, subiective în mod esențial: două căi de a vedea același lucru.

Oricât de puternice ar fi argumentele împotriva lui Mary, este ușor să-ți dai seama că atât Nagel, cât și Jackson au atins un punct important – există ceva substanțial care lipsește din versiunea actuală a fizicalismului. Probabil, cel mai sigur este să conchidem că mai e mult până să reușim să integrăm cu adevărat problema conștiinței în perspectiva lumii pur fizice.

Idee de bază:
În mintea unui liliac?

09 Testu Turing

Parry: Polițiștii arestează pe cine nu trebuie.
Interviewatorul: Arestează și pe cine trebuie, câteodată.
Parry: Legea ar trebui să li se aplice escrocilor de italieni!
Interviewatorul: Ești italian?
Parry: Am rădăcini englezești, dar m-am născut în țara asta.
Interviewatorul: Ai cunoscut vreun escroc italian?
Parry: Încerc să evit lumea interlopă.
Interviewatorul: Ți-e teamă de lumea interlopă?
Parry: Mafia are cei mai răi gangsteri.
Interviewatorul: Ai legături cu mafia?
Parry: Ce să zic, mă cunosc.
Interviewatorul: Cum adică te cunosc?
Parry: Mă spionează.
Interviewatorul: De ce faci asta?
Parry: Vor să fabrice dovezi false, ca să mă prindă.
Interviewatorul: Dar ce au cu tine?
Parry: Vor să mă prindă.

Crezi că Parry are probleme? Posibil, însă cea mai mare problemă a lui nu este mafia - ci faptul că este un program de computer. Creat în 1971, de către Kenneth Colby, un psihiatru de la Stanford, Parry a fost gândit să răspundă la întrebări în maniera unui schizofrenic cu fixație paranoică, care crede că mafia este pe urmele lui. Colby a proiectat un test pentru care Parry a fost interviuat laolaltă cu pacienți reali cu paranoia, iar rezultatele au fost evaluate

CRONOLOGIE

cca 1637 d.Hr.

Problema mințe-corp

1912

Celebrale minți

de o comisie de specialiști. Nici un membru al comisiei nu și-a dat seama că Parry nu era un pacient adevărat.

Poate Parry să gândească? În 1950, cu douăzeci și unu de ani înainte de nașterea lui Parry, Alan Turing, matematician și pionier în știința computației, a lansat o idee care avea să devină celebră: un test prin care să putem verifica dacă o mașină poate sau nu să gândească. Testul, bazat pe un joc social denumit jocul imitației, presupune ca un interviuator să discute atât cu un om, cât și cu un computer, fiind separat fizic de ambii și folosindu-se doar de o legătură electronică. Poate întreba orice, pentru a încerca să deosebească omul de mașinărie, și, dacă după o anumită perioadă nu reușește să spună care este care, se poate afirma că mașina a trecut testul.

” MĂ AȘTEPT CA, PÂNĂ LA SFÂRȘITUL SECOLULUI XX, OPINIILE OAMENILOR EDUCAȚI ȘI FELUL LOR DE A VORBI SĂ SE MODIFICE ÎNTR-ATÂT, ÎNCÂT SĂ PUTEM DISCUTA DE MAȘINI CARE GÂNDESC, FĂRĂ SĂ MAI POATĂ CINEVA SĂ CONTRAZICĂ ACEASTĂ IDEE. ”

Alan Turing, 1912–1954

A trecut Parry testul? Nu chiar. Pentru ca testul să fi fost cu adevărat unul Turing, comisia de specialiști (în rolul interviuatorului, aici) trebuia să fi fost avertizată că unul dintre pacienți este, de fapt, computer și că sarcina ei era să-l identifice. Oricum, cu întrebări mai potrivite, Parry s-ar fi deconspirat. Turing era de părere că progresele din domeniul programării realizate până la sfârșitul secolului XX vor face ca un interviuator să aibă șanse de maximum 70% pentru o identificare corectă, după 5 minute de interviu – de fapt, progresul a fost mult mai modest decât anticipase el. Până acum, nici un program de computer nu s-a apropiat măcar de punctul în care să fi putut trece testul Turing.

Turing a propus testul pentru a depăși întrebarea dacă mașinile pot să gândească, pe care o considera prea imprecisă ca să merite să fie pusă, dar astăzi testul este acceptat la scară largă drept așa-zisă dovadă că o mașină sau un program poate gândi (adică „are o minte” sau „denotă inteligență”, în funcție de ce expresie se preferă). Cu toate acestea, testul este văzut ca o platră de hotăr de către cei

1950

Testul Turing

1974

Cum este să fi liliec?

PROBLEMA MINȚII

care înalțează temeinic teza unei inteligențe artificiale: ideea că, programate corespunzător, computerele vor avea minți (nefiind simple simulări ale minții), la fel ca oamenii.

Camera cu inscripții chinezești Cea mai cunoscută încercare, pentru testul Turing, a fost propusă printr-un experiment mental imaginat în 1980 de John Searle, filosof american. Acesta se închipuie pe sine – vorbitor nativ de engleză, care nu știe o boabă de chineză – într-o încăpere ticsită de inscripții în chineză.

Are la îndemână mai multe simboluri chinezești și o carte de reguli care îi explică, în engleză, cum trebuie să combine simbolurile, pentru a răspunde la întrebările inscripționate. În timp, devine atât de bun la această sarcină, încât, pentru cei din afara încăperii, nu mai poate fi deosebit de un vorbitor nativ de chineză. Cu alte cuvinte, răspunsurile lui vor părea la fel ca ale unui vorbitor de chineză, atât din interiorul, cât și din afara încăperii. Cu toate acestea, el nu face decât să manipuleze simboluri. Nu înțelege nimic.

Emiterea unor răspunsuri care să corespundă anumitor inputuri, în conformitate cu un set de reguli (precum regulile redactate în engleză, în cartea lui Searle), este exact ceea ce face, în fond, un computer. Asemenea celui care locuiește într-o

cameră cu inscripții în chineză, sugerează Searle, un program de computer, oricât ar fi de sofisticat, nu este și nici nu poate fi mai mult decât un manipulator de simboluri. Este o inteligență fundamental sintactică – urmează reguli, pentru a manevra simboluri –, dar nu are nici o înțelegere asupra semnificației sau a semnificării. Așa cum persoana din camera cu inscripții chinezești nu înțelege nimic, nu există nici un fel de înțelegere nici în computer: nu există inteligență, nu există înțelegere, nu există minte.

Trecerea testului Turing este, până la urmă, o chestiune de a da răspunsuri potrivite la anumite solicitări, așadar, experimentul mental al camerei cu inscripții chinezești invalidează pretențiile testului de a fi hotărâtor cu privire la caracteristica de a gândi a unei mașini. Și, dacă plăc testul Turing, la fel plăc și ideea unei inteligențe artificiale puternice. Dar acestea nu sunt singurele victime. Sunt, de asemenea, compromise două abordări importante provenind din domeniul filosofiei minții.

” ACTUALELE ÎNCERCĂRI DE A ÎNȚELEGE MINTEA PRIN ANALOGIE CU COMPUTERELE CONSTRUITE DE OM, CARE POT REALIZA ÎN MOD REMARCABIL, ÎNTOCMAI CA FIINȚELE CONȘTIENTE, DIVERSE SARCINI EXTERNE, SE VOR DOVEDI O MARE PIERDERE DE TIMP. “

Thomas Nagel, 1986

Problema pentru behaviorism și funcționalism Ideea centrală a behaviorismului este că fenomenele mentale pot fi traduse, fără pierdere, în comportamente sau în dispoziții comportamentale. Așadar, a spune că un om simte durere este același lucru cu a spune că sângearează, face grimase p.a.m.d. Cu alte cuvinte, evenimentele mentale sunt definite exclusiv după semnalele de intrare și de ieșire, a căror suficiență este negată de argumentul camerei cu inscripții chinezești. Behaviorismul, așa cum a fost prezentat, în mod clasic, de Gilbert Ryle (veri p. 29) sucombise deja în fața unor obiecții fatale, încă dinainte de apariția lui Searle. Importanța lui este, mai degrabă, aceea că a impulsionat o teorie care este, probabil, cea mai larg acceptată teorie a minții – funcționalismul.

Funcționalismul repară multe dintre neajunsurile behaviorismului și susține că stările mentale sunt stări funcționale: stările mentale sunt identificate ca atare în virtutea rolului sau a funcției pe care o au în raport cu anumite semnale de intrare (cauzele care produc stările), cu efectele pe care le au asupra altor stări mentale și cu diferite semnale de ieșire (amprenta tipică lăsată asupra comportamentelor). Pentru a folosi un termen din cibernetică, funcționalismul (ca și behaviorismul) este o „soluție de tip software” la teoria minții: definește fenomenele mentale după semnalele de intrare și de ieșire, fără a se interesa de platforma hardware (dualistă, fizicalistă sau de cine știe ce alt fel) pe care rulează software-ul. Problema este, desigur, că dacă ne concentrăm pe semnalele de intrare și de ieșire, riscăm să ajungem înapoi în camera cu inscripții chinezești.

În cultura populară

Arthur C. Clarke a luat ad litteram predicția lui Alan Turing. Din colaborarea cu Stanley Kubrick a rezultat filmul 2001 O odisee spațială, despre un computer inteligent pe nume HAL. (Fiecare literă este cea dinaintea celor care formează sintagma IBM) În scenariul imaginat, nici unul dintre oameni nu este surprins că navei lor este condusă de o mașină care gândește.

Idee de bază:
„Ți-ai făcut vreodată testul?”

10 Vasului Tezeu

Frățioare, ce probleme a avut Theo cu mașina aia pe care a adus-o la Joe! A început cu câteva chestii mărunte – o încuietore care trebuia înlocuită, i-a făcut probleme suspensia de pe spate și tot așa. Apoi au început să cedeze lucruri mai mari (ambreiajul, cutia de viteze și, în cele din urmă, transmisia). Nu mai zic de problemele pe care le-a făcut pe drum, așa că mașina abia a ieșit din service. Numai așa a fost-o... numai așa... Incredibil! „Nu e chiar așa de rău, totuși!” își zise Theo, liniștit, „dacă te gândești că mașina nu are decât doi ani și că fiecare piesă a fost deja înlocuită... Hei, partea plină a paharului a că am o mașină nouă!”

Aga să fie, cum zice Theo? Sau e aceeași mașină? Povestea mașinii lui – mai cunoscută sub versiunea vasului lui Tezeu –, este una dintre nenumăratele ghicitori invocate de filosofi pentru a testa intuițiile comune cu privire la identitatea ființelor sau a lucrurilor. Se pare că intuițiile noastre, în această privință, intră des în conflict unele cu altele. Povestea vasului lui Tezeu a fost spusă de Thomas Hobbes, filosof englez, iar, de atunci, a suferit mai multe modificări. Să luăm, de pildă, cazul lui Theo...

Cinstitul Joe nu s-a ridicat la înălțimea renumelui său. Multe dintre piesele pe care le-a înlocuit, la mașina lui Theo, erau foarte bune, iar pe cele care nu erau le-a reparat. A scos piesele vechi de la locul lor și, apoi, le-a asamblat din nou. După doi ani, mașina lui Theo era o copie exactă a versiunii inițiale. Cel puțin, așa credea el, că este o copie. Sau poate era chiar mașina lui Theo?

Crize de identitate Care este originalul? Mașina pe care o are Theo, construită integral din piese noi, sau versiunea lui Joe, construită integral din piesele

CRONOLOGIE

1637 d.Hr.

Problema minte-corp

1644

Cogito ergo sum

1655

Vasul lui Tezeu

originale? Depinde, probabil, de oameni pe care îi întrebi. Oricum ar fi, problema identității se dovedește a nu fi nici pe departe atât de limpede și de lipsită de probleme cum și-ar putea dori cineva.

Problema în discuție nu privește doar mașinile și vasele. Oamenii se schimbă foarte mult în decursul unei vieți. Atât din punct de vedere fizic, cât și psihologic: între un sugar de doi ani și bătrânul în vârstă de 90 de ani care îi înlocuiește după 88 de ani s-ar putea să nu mai fie prea multe în comun. Și, totuși, ce-i face să fie unul și același om? Întrebarea este importantă? E just să pedepsești un om pentru ceea ce a făcut cu șaptezeci de ani în urmă? Dar dacă nu-și amintește? Ar trebui medicul să-și lase pacientul să moară din pricina unei dorințe exprimate cu patruzeci de ani în urmă, pe când se presupune că exista într-o altă versiune a sa?

Aceasta este problema identității personale, cu care filosofi se luptă de secole. Așadar, care sunt condițiile necesare și suficiente pentru a afirma că un om, într-o perioadă a vieții lui, este același de mai târziu?

Animale și transplanturi de creier Opinia comună este, probabil, aceea că identitatea este o chestiune de biologie: sunt, astăzi, cel care eram și în trecut, pentru că trăiesc într-un organism viu, sunt același animal uman, sunt legat de același corp biologic care se presupune că este o entitate organică continuă. Dar imaginați-vă, de exemplu, un transplant de creier, o operație despre care ne putem aștepta să fie la îndemâna tehnologiilor viitoare – o operație prin care creierul tău este transferat în trupul meu. Evident, intuitiv îți zici că tu ai un nou trup, și nu că trupul tău are un nou creier. Dar asta înseamnă că a avea un corp anume nu este o condiție necesară pentru supraviețuirea personală.

Asemenea considerații l-au făcut pe unii filosofi să-și deplaseze atenția dinspre corp spre minte – să afirme că identitatea nu este legată de întregul corp, ci numai de creier. Această poziție se potrivește mai bine cu intuițiile noastre de după transplantul de creier, dar nu rezolvă problemele în totalitate. Grijiile noastre se

1950

Testul Turing

1981

Creierul din borcan

PROBLEMA ÎNȚII

Ofițerul curajos

Thomas Reid a încercat să submineze poziția lui Locke prin următoarea povestire:

(Un ofițer curajos a fost pedepsit pentru a fi furat, dintr-o livadă, pe când era elev, mai târziu, în război, s-a remarcat prin înamicul pe care l-a prins și a fost modelat și, ulterior, a fost făcut general. Să presupunem că încă își amintea de pedeapsă atunci când a fost decorat, iar, când a fost făcut general, își amintea că a fost decorat, dar nu și că a fost pedepsit.

Locke nu putea accepta implicațiile obiecțiilor lui Reid, totuși lui presupune o distincție clară între: ființă umană (organismul) și persoană (subiectul conștiinței), astfel că generalul bătrân e cu siguranță o altă ființă decât băiețelul din școală.

leagă de ceea ce se presupune că emite creierul, și nu de organul însoși. Chiar dacă nu ne putem da seama foarte bine cum dă creierul naștere conștiinței sau activității mentale, puțin dintr-oi se îndoiesc că ei stă la baza acestor activități. Referitor la ce mă face pe mine să fiu eu, de interes este software-ul experiențelor, al amintirilor, al convingerilor mele, și mai puțin condiția hardware-ului de materie cenușie. Sentimentul că eu sunt eu nu ar avea foarte mult de suferit, dacă suma experiențelor mele, a amintirilor etc. ar fi copiată într-un creier sintetic sau dacă creierul alicuiva ar fi reconfigurat astfel încât să conțină toate amintirile, convingerile mele etc. Eu sunt mintea mea. Merg unde merge mintea mea. Dacă avem în vedere acest lucru, identitatea mea nu se leagă de corpul fizic, nici măcar de creierul meu.

Continuitatea psihologică A aborda o cale psihologică, mai degrabă decât una fiziologică sau biologică, în privința identității umane, înseamnă să presupunem că fiecare parte din istoria mea psihologică este legată de celelalte din trecut, prin amintiri durabile, convingeri etc. Nu toate (și poate chiar nici una) dintre acestea țin de la început până la final. Este suficient să presupunem că există o singură rețea coerentă care durează până la sfârșit, care va constitui istoria mea personală. Eu

rămân eu. Ideea continuității psihologice ca marcă a identității mele își are originea la John Locke. Este teoria dominantă printre filosofi contemporani, dar are, la rândul ei, probleme.

Imaginați-vă, de exemplu, un sistem de teleportare ca în *Star Trek*. Imaginați-vă că acest sistem memorează configurația voastră fizică, până la ultimul atom, și că este capabil să o transmiță în alt loc (de exemplu, de la Londra, de pe Pământ, la Baza Lunară numărul 1), unde corpul vostru este replicat (dintr-o materie nouă) exact în momentul dezintegrării sale în Londra. Totul este în regulă atât timp cât adevărați la teza continuității psihologice: există un flux neîntrerupt de amintiri care trece de la individul din Londra până la cel de pe Lună, așadar continuitatea psihologică și identitatea personală sunt salvate. Te afli acum la Baza Lunară 1. Dar să presupunem,

mai departe, că transportul eșuează, nereușind să-ți anihileze avatarul din Londra. Acum există două versiuni ale tale. Una pe Pământ, alta pe Lună. În conformitate cu punctul de vedere psihologic, dat fiind că fluxul psihologic este păstrat în ambele cazuri, ambele versiuni te reprezintă, sunt tu. În acest caz, nu avem nici o ezitare în a spune că versiunea rămasă în Londra ești tu, cel veritabil, pe când cea de pe Lună este o copie. Dar, dacă această aserțiune este corectă, suntem forțați să trecem din nou de la versiunea psihologică la cea biologică. A identității: contează că trupul tău din Londra este cel vechi, iar cel de pe Lună este cel nou.

Hotărăște-te Asemenea intuiții greșite pot veni din faptul că punem întrebările greșite sau că folosim concepte eronate, pentru a răspunde la ele. David Hume a atras atenția asupra caracterului eluziv al sinelui, arătând că, oricât de atent ne-am sonda, nu vom identifica, în noi, decât gânduri individuale, amintiri, experiențe. Deși este firesc să ne imaginăm că există un sine substanțial care este subiectul respectivelor experiențe, acest lucru, argumentează Hume, este greșit. Sinele nu este altceva decât perspectiva care dă seama de acele experiențe, fără a se regăsi propriu-zis în ele.

Ideea unui substrat fundamental, pe care-l considerăm substanța noastră, produce confuzie, atunci când aducem în discuție transplanturile de creier sau trupurile care se dezintegrează și se reintegrează în altă parte. Presupunem că supraviețuirea personală, în cazul acestor experimente mentale, implică găsirea unui spațiu pentru sinele tău. Dar, dacă încetăm să gândim în termenii sinelui substanțial, atunci lucrurile devin mai clare. Să ne imaginăm, de exemplu, că teleportorul reușește să anihileze trupul din Londra, dar creează două versiuni ale tale pe Lună. Să te întrebi care din versiuni ești tu (adică să te întrebi: „În care trup e sinele meu?”) înseamnă, pur și simplu, să-ți pui întrebarea greșită. De fapt, acum există două ființe umane, fiecare evoluând din același punct și cu aceleași gânduri, experiențe și amintiri precum cealaltă, după care ambele o vor lua pe un drum propriu, iar istoriile lor psihologice vor diferi. Tu (adică fluxul de gânduri, experiențe și amintiri) ai supraviețuit în ambele versiuni – o formă interesantă de supraviețuire în două corpuri, cu prețul sacrificării identității inițiale!

Idee de bază:
ce te face să fii tu?

11 Celelalteniți

Totdeauna chestiile alea de Hollywood sunt absurde! Expresiile alea faciale laxe, ochii alunecoși, privirea fixă – niște aiureli! De fapt, este destul de greu să identificezi un zombi. În fond, arată la fel ca tine și ca mine, merg la fel, vorbesc la fel – nu se vede în nici un fel că n-ar fi persoane normale. Dacă lovești un zombi, se va mișca și va geme exact ca tine și ca mine. Dar, spre deosebire de mine și de tine, el nu simte nimic: nu simte durere, nu are nicio senzație, nu are conștiință. Și, când spun „ca tine și ca mine”, ar trebui să spun, de fapt, doar ca mine. Nu sunt deloc sigur de tine, în fond... de nici unul dintre voi, că tot veni vorba...

” ZOMBII, ÎN FILOSOFIE, SEAMĂNĂ, MAI DEGRABĂ, CU NEVESTELE DIN NEVESTE DIN STEPFORD DECÂT CU MÂNCĂTORII DE CREIERE DIN NOAPTEA MORTILOR VI. CU TOATE ACESTE, ÎN CAZUL NEVESTELOR DIN STEPFORD, EXISTĂ CEVA SUBTIL DE NELALOCUL LUI. ”

Larry Hauser, 2006

Se vorbește adeseori despre zombi în cadrul dezbaterilor filosofice care privesc așa-numita problemă a minților celorlalți. Știu că eu am o minte, o viață interioară și conștiință, dar viața ta interioară este privată și completamente ascunsă pentru mine; tot ce pot observa în mod direct este comportamentul tău. E suficient pentru a infera că ai și tu o minte, exact ca a mea? Adică, mai precis, de unde știu că nu ești un zombi, ca aceia descriși mai sus – că nu te porți exact ca mine, în termeni de comportament și fiziologie, fără a fi totuși conștient?

Oricât de absurd ar părea să-ți pui întrebări referitor la mințile celorlalți, nu e neapărat și irațional să faci asta. Într-adevăr, ținând cont de extraordinara dificultate referitoare la a explica sau la a integra conștiința în lumea fizică (vezi p. 32), nu este, oare, rezonabil să presupun că singura minte

CRONOLOGIE

cca 250 î.Hr.

cca 350 î.Hr.

1300 d.Hr.

1637

Simt animalele durere?

Forme de argumentare

Briciul lui Occam

Problema minte-corp

De la zombi la mutanți

La conferințele de filosofie minți nu se vorbește doar despre zombi. Ci și despre mutanți. La fel ca zombi, mutanții filosofi sunt mai puțin înfricoșători decât omologii lor de la Hollywood. Ba chiar sunt greu de deosebit de oamenii obișnuiți, atunci când vine vorba de comportament și de trăsături fizice. Singura diferență este aceea că mințile mutanților nu sunt la fel ca mintea ta și a mea. (Ca și mea, sigur nu.)

Nu există vreo limită privind cât de diferiți pot fi mutanții, uneori poate simți plăcere realizând anumite acțiuni care mie îmi provoacă durere, poate văd roșu acolo unde eu văd albastru, nu are mare importanță, singura regulă este aceea că modul lor de a simți este diferit de al meu. Mutanții se pot dovedi extrem de folositori atunci când discutăm problema celorlalte minți: nu doar au celelalte cameri minți, ci dacă mințile lor sunt diferite de a mea. Pot să spun, măcar în principiu, că alții simt durere în același fel ca mine? Și cât de intensă este durerea pe care o resimți tu? Sau că ai aceeași percepție asupra roșului, ca mine? Datorită cu aceste întrebări, se deschide un domeniu de dezbatere cu totul nou și, la fel ca în cazul altor probleme similare, întrebările ne ajută să elucidăm concepțiile noastre de bază privind mintea.

pe care o cunosc, a mea, este foarte rară, poate chiar unică? E posibil ca restul, toți zombi, să fie normali, și eu, un ciudat?

Dat fiind că suntem similari în multe feluri... Cel mai obișnuit mod de a rezolva problema celorlalte minți, elaborat, printre alții, de Bertrand Russell, se bazează pe variante ale așa-numitului raționament bazat pe analogie. Știi că, în cazul meu, dacă mă înțep cu vârful unui creion de colorat, vor urma anumite comportamente (voi spune „au!”, mă voi scărpi) și voi avea o anumită senzație – durerea. Așadar, pot infera că, atunci când alți oameni se comportă la fel, ca răspuns la stimuli similari, și ei simt durere. Mai mult, pot observa numeroase asemănări, atât comportamentale, cât și fiziologice,

1912

 Celelalte
minți

1950

Testul Turing

1953

Cărbăbușul din cutie

1974

Cum este să fi lilac?

PROBLEMA MINȚII

Ne luptăm cu morile de vânt?

Problema celorlalte minți pare, la prima vedere, un caz (nu singurul, în opinia mea) în care filosofi găsesc o problemă acolo unde cei mai mulți dintre noi nici nu s-ar fi gândit că ar putea fi una. Este adevărat că majoritatea oamenilor (printre care și filosofi, măcar în scopuri practice) consideră de la sine înțeles că și ceilalți au o viață interioară și gânduri ca ale noastre, ale tuturor. Dar este greșit să respingem argumentul filosofic pe această bază. Nu se pune problema că un om ar dori să convingă pe altcineva că există zombi. Este vorba, mai degrabă, de faptul că felul în care ne raportăm la celelalte minți și la relația lor cu corpul lasă deschisă posibilitatea existenței unor zombi. Iar acest lucru, în sine, ar trebui să fie suficient pentru a ne face să ne analizăm concepțiile despre minte.

Dualismul cartezian (vezi p. 28) trasează o graniță de netrecut între fizic și mental, iar, în acest cadru, opere scepticismul cu privire la celelalte minți. Un motiv pentru a critica critic dualismul, fie că este cel al lui Descartes sau cel de tip religios. Astfel, obiecția uriașă pentru explicația fizicistă este în faptul că toate evenimentele mentale pot fi justificate, cel puțin în principiu, prin evenimente fizice, iar dacă mentalul se dizolvă într-un mediu fizic, problema zombilor dispare, la rândul ei. Ceea ce nu înseamnă, neapărat, că abordarea aceasta este corectă, dar ne indică, totuși, că mergem în direcția cea bună. Astfel, să ne concentrăm asupra problemei celorlalte minți poate arunca lumină asupra altor chestiuni specifice filosofiei minții.

Între mine și ceilalți oameni, și pot trage concluzia, plecând de la acestea, că restul lumii e la fel și în privința psihologiei proprii.

Argumentul bazat pe analogie este imbiator. Dacă te-ai afla în situația puțin probabilă de a spune de ce crezi în existența celorlalte minți, se prea poate să produci un argument de acest tip. Argumentul este inductiv (vezi p. 108) și, prin urmare, nu ne putem aștepta să genereze păreri definitive, dar așa e cu majoritatea lucrurilor pe care le credem.

Criticile obișnuite aduse acestui argument vizează extrapolarea nejustificată, plecând de la un singur caz (mintea mea). Imaginează-ți că ai găsit o scoală și are o perlă în ea, de unde tragi concluzia că toate scoicile au perle. Pentru a ne asigura că nu greșim ar trebui, în mod evident, să inspectăm cât mai multe scoici și exact asta trebuie făcut și în cazul celorlalte

minți. Cum ar spune Wittgenstein: „Cum să generalizezi într-un mod atât de iresponsabil, pe baza unui singur caz?”

Iresponsabilitatea de a face afirmații bazate pe un singur caz se reduce, dacă inferența pleacă de la un context relevant și cu informații de fond satisfăcătoare. Dacă, de exemplu, ne dăm seama că perla nu are nici o funcție în raport cu fiziologia scoicii sau că valoarea pe piață a perlelor ar fi de neînțeles, în situația în care perlele s-ar găsi foarte ușor în scoici, atunci scade posibilitatea de a trage concluzii greșite, fie și plecând de la un singur caz.

Problema cu mintea și cu conștiința este că sunt atât de diferite de tot ceea ce putem concepe, încât nu este deloc ușor să ne dăm seama care informații de fond sunt cele relevante. Până în acest moment, putem considera că problema celorlalte minți este un avatar al problemei mai complexe a raportului dintre minte și trup. Dacă vom reuși, prin intermediul unei teorii a minții, să resolvăm problema raportului dintre fenomenele mentale și cele fizice, atunci ne putem aștepta să dispară și problema conexă a celorlalte minți (vezi caseta).

” DACĂ RELAȚIA DINTRE A
AVEA UN TRUP ȘI O MINTE, ÎN
CAZUL OMULUI, PRESUPUNE
ATÂTA CONTINGENȚĂ CÂTĂ
CONSTATĂ DESCARTES, ATUNCI
AR TREBUI SĂ FIE LA FEL DE
UȘOR [...] SĂ SPUI DESPRE
O MASĂ CĂ SIMTE DURERE,
CA ȘI DESPRE O ALTĂ
PERSOANĂ. ÎNSĂ, DESIGUR,
NU E DELOC AȘA. “

Ludwig Wittgenstein, 1953

**Idee de bază:
e cineva acolo?**

12 Ghilotina lui Hume

„În fiecare sistem de moralitate pe care l-am întâlnit până acum, am remarcat că autorul utilizează o vreme modul normal de a raționa, până stabilește existența lui Dumnezeu și face observații cu privire la chestiunile omenești; apoi, dintr-odată, constată, cu surprindere, că modul obișnuit de a face afirmații, plecând de la cuvintele «este» sau «nu este», a înlocuit, acum, cu propoziții care conțin numai «trebuie» sau «nu trebuie»...

Această schimbare este imperceptibilă, dar e de maximă importanță. Întrucât «trebuie» sau «nu trebuie» exprimă o nouă relație sau un nou mod de afirmație, lucru care se impune a fi observat și explicat; de asemenea, trebuie explicat, asta părând de neconceput, cum de această nouă relație este o deducție din alte lucruri, pe deplin diferite de ea.”

În acest paragraf celebru din *Tratat asupra naturii umane*, David Hume, filosof scoțian, formulează, într-o manieră lacunară, ceea ce avea să devină, de atunci încolo, o problemă clasică a filosofiei morale. Cum de trecem de la un enunț descriptiv, care spune cum stau lucrurile pe lume (un enunț bazat pe „este”), la un enunț prescriptiv, care spune cum ar trebui făcute lucrurile (un enunț bazat pe „trebuie”)? Sau, mai simplu, cum obținem un „trebuie” dintr-un „este”? Hume, evident, nu crede că acest lucru este posibil și, la fel, nici alți filosofi care-i calcă pe urme, considerând că „ghilotina lui Hume” sau, mai prozaic, „legea lui Hume” a despărțit, o dată pentru totdeauna, lumea faptelor de lumea valorilor.

CRONOLOGIE

cca 440 î.Hr.

Carne de om...

1739 d.Hr.

Ghilotina lui Hume.
Teoria baul-ural

Eroarea naturalistă Legea lui Hume este, adesea, confundată cu un punct de vedere intrudit, dar diferit, avansat de G.E. Moore, filosof britanic, în cartea sa din 1903, *Principia ethica*. Moore îl acuză, aici, pe filosoful dinaintea lui că se fac vinovați de ceea ce el numește „eroarea naturalistă”, adică faptul de a suprapune conceptele etice cu conceptele naturale. Astfel, „bun”, consideră lumea, în general, ar avea același sens cu „plăcut”, să spunem. Putem să ne punem însă, mai departe, întrebarea dacă tot ce este plăcut este bun, o întrebare care nu este lipsită de sens, și rezultă că identificarea e eronată.

Viziunea lui Moore, care a fost mult mai puțin influentă decât eroarea pe care a identificat-o, a fost aceea că noțiunile precum aceea de „bine moral” sunt proprietăți simple și nenaturale, de neanalizat și accesate doar prin intermediul unui simț special, numit intuiție.

Ca și cum lucrurile n-ar fi fost și-așa destul de complicate, sintagma „eroare naturalistă” este, uneori, folosită cu sensul greșit – foarte îndrăgită de specialiștii în publicitate – de pretenție că, dacă ceva este natural (sau nenatural), acel lucru este, de asemenea, bun (sau rău). Victimele patogenilor naturali tratați cu medicamente sintetice pot depune oricând mărturie că argumentul este eronat.

Valoarea într-o lume fără valoare Problema pe care a semnalat-o Hume se bazează, în parte, pe două convingeri puternice, dar contrare, pe care le împărtășește fiecare dintre noi. În principiu, credem că trăim într-o lume fizică ce poate fi pe deplin explicată prin intermediul legilor științei, care pot fi descoperite, o lume a faptelor obiective, din care este exclusă valoarea. Pe de altă parte, simțim că, atunci când facem judecăți morale, susținând, de exemplu, că genocidul este un lucru greșit, spunem, de fapt, ceva adevărat

” POATE CEL MAI SIMPLU
ȘI MAI IMPORTANT LUCRU
CARE SE POATE SPUNE
DESPRE ETICA ESTE UNUL
PUR LOGIC, ȘI ANUME
IMPOSIBILITATEA DE A
DERIVA REGULI MORALE
METAUTOLOGICE PORNIND
DE LA FAPTE. “

Karl Popper, 1948

1781

Imperativul categoric

1785

Scopuri și mijloace

ETICĂ

„isme” etice

Etica, sau filosofia morală, este divizată, în general, în trei mari zone. La nivel general, metaetica analizează sursa și originile moralei, având în vedere inclusiv întrebări privind caracterul ei obiectiv sau subiectiv. Etica normativă se concentrează asupra normelor sau a standardelor etice pe care se bazează comportamentul moral: etismul, utilitarianismul, de pildă, este un sistem normativ întemeiat pe standardul „utilității”. La nivel bazal, etica aplicată se ocupă de modul în care se raportează teoria la situațiile practice, precum avortul, eutanasierea, războaiele juste sau tratamentul animalelor. Filosofi au adoptat o mulțime de poziții cu privire la aceste chestiuni și, odată cu ele, vin foarte multe „isme”. Propun, în cele ce urmează, o schiță a celor mai comune poziții de adoptat în raport cu aceste chestiuni.

- Absolutistul spune că anumite acțiuni sunt bune sau rele, indiferent de circumstanțe.
- Consecvențelistul susține că dimensiunea bună sau rea a unei acțiuni poate fi delimitată doar prin raportare la eficiența cu care se ajunge la anumite rezultate dorite sau stări de fapt. Cel mai cunoscut sistem etic consecvențialist este utilitarianismul (vezi p. 68).
- Deontologul consideră că există acțiuni bune sau rele în mod intrinsec, fără legătură cu consecințele lor; o atenție deosebită este acordată intențiilor. În această doctrină, și noțiunilor de bine moral și de datorie. Etica kantiană (vezi p. 72) este considerată cel mai important sistem deontologic.

despre lume; e ceva ce știm și care rămâne adevărat, orice am crede despre acest lucru. Dar vederile de acest gen devin incompatibile, dacă acceptăm legea lui Hume; și, cum nu putem întemeia valorile etice pe faptele din lumea pe care o descriem prin știință, n-avem decât să ne bazăm pe sentimentele și pe preferințele noastre și să ne sondăm pe noi, pentru a ajunge la izvorul trăirilor noastre morale. Hume era perfect conștient de importanța argumentului său, spunând că, dacă acestuia i s-ar acorda suficient credit, „toate sistemele vulgare de morală” ar fi subminate. Întreaga de neîntrecut dintre fapte și valori pare să pună sub semnul îndoielii nici mai mult, nici

- ◆ **Naturalistul** crede că toate conceptele etice pot fi explicate și analizate ca „simple fapte ale naturii”, posibile de a fi descoperite de către știință; a vorbi, mai ales, despre fapte privind psihologia umană, cum e și plăcerea.
- ◆ **Noncognitiști** cred că morale nu poate fi obiectul cunoașterii, întrucât acest domeniu nu are nimic de-a face cu faptele; astfel, judecățile morale exprimă atitudinile și emoțiile persoanei care le emite. Exemple de etici noncognitiviste sunt emotivismul și prescriptivismul (vezi p. 62).
- ◆ **Obiectivistul** susține că valorile și proprietățile morale fac parte din recuzita (sau din țesătura) universului; întrucât nu depind de existența umană, exigențele morale nu sunt subiective sau relative la altcineva și pot fi adevărate sau false, după cum reflectă sau nu felul în care sunt lucrurile în univers. Obiectivismul susține că valorile morale sunt obiective din punct de vedere spiritual și, de aceea, este o extensia a realismului moral.
- ◆ **Subiectivistul** susține că valorile nu pot fi bazate pe ceva exterior, ci numai pe credințele noastre cu privire la ele sau pe emoțiile față de realitate. Cea de-a doua poziție este, practic, identică cu noncognitivismul (vezi mai sus). Prima poziție, care este, în definitiv, una cognitivistă, susține că există convingeri morale, dar că ele nu pot fi adevărate sau false în sens obiectiv; un exemplu de subiectivism este relativismul (vezi p. 52).

mai puțin decât situația enunțurilor etice și, prin urmare, stă în centrul dezbaterilor filosofiei morale.

Idee de bază:
prăpastia dintre „este“
și „trebuie“

13 Carnede om...

„Pe când era regele Persiei, Darius i-a întrebat pe grecii de la curtea sa cu ce preț erau de acord să se hrănească mâncând carnea înaintașilor lor. Ei i-au răspuns că n-ar face asta pentru toți banii din lume! Mai târziu, în prezența grecilor și cu sprijinul unor interpreți, ca să poată înțelege și ei ce se vorbea, Darius i-a întrebat pe niște indieni din tribul Callatiae, care chiar se hrăneau mâncând carnea părinților lor, care era prețul pentru care ei să accepte să fie arse trupurile acestora (așa cum făceau grecii). Aceștia au început să strige, îngroziți, și i-au cerut să nu mai pomenească niciodată de ceva atât de îngrozitor!”

Așadar, care poziție e mai întemeiată, a grecilor sau a calatienilor? Desigur, ne trec fiori la gândul de a ne mânca părinții, dar așa pătesc și calatienii la gândul de a incinera trupurile înaintașilor. Cea mai bună variantă e să-i dăm dreptate lui Herodot, istoricul grec care relatează această poveste, atunci când citează din poetul Pindar: „Obicezul e regele tuturor”. Nu se pune problema ca o poziție să fie întemeiată, și alta nu. Nu există răspuns corect. Fiecare grup are propriul arsenal de obiceiuri și tradiții. Fiecare se comportă corect în raport cu propriul cod și, de aceea, fiecare își va trata morții după normele lui.

În acest caz, nu pare să existe un bine moral care să poată fi luat în sens absolut – el este, mai degrabă, relativ la tradiția și cultura fiecărui grup social. Există, desigur, multe alte exemple de diversitate culturală, atât geografică, cât și istorică. Plecând de la astfel de cazuri, relativiștii argumentează că nu există adevăruri absolute sau universale: toate

CRONOLOGIE

cca 440 î.Hr.

Carnede om...

1739 d.Hr.

Ghilotina lui Marie.
Teoria baul-ural

enunțurile și toate exigențele morale trebuie făcute doar prin raportare la normele implicite ale grupului.

Vive la différence! Propunerea relativistilor este, de fapt, aceea de a trata judecățile morale ca pe unele estetice. În materie de gust, nu se poate, în general, vorbi despre eroare: *de gustibus non disputandum*, gusturile nu se discută! Dacă tu spui că îți plac roșiile, iar mie nu-mi plac, acceptăm că avem gusturi diferite: ceva este bun și potrivit pentru tine, nu și pentru mine. În astfel de cazuri, adevărul este echivalent cu sinceritatea: dacă spun că îmi place ceva și sunt sincer, atunci nu am cum să mă înșel, acest lucru este adevărat pentru mine. Urmând aceeași linie a argumentării, dacă o întreagă societate acceptă pedeapsa cu moartea, atunci acest lucru este moral pentru ea și nu se poate înșela în această privință. Și așa cum nu putem convinge sau condamna pe cineva pentru că-l plac roșiile, nu se cuvine nici să criticăm valorile morale ale cuiva sau să-l convingem de eroarea lor. Desigur, disputele noastre morale sunt, adeseori, dure, întrucât adoptăm puncte de vedere foarte ferme cu privire la chestiuni precum pedeapsa cu moartea. Putem să intrăm în conflict și cu noi înșine: ne putem schimba părerea în timp asupra anumitor chestiuni morale: colectivități întregi, de fapt, își pot modifica părerile asupra unor chestiuni precum sclavia. Relativistul absolut va spune că un lucru era drept pentru undă, dar nu și pentru alții, sau drept pentru mine (ori pentru noi) într-un anumit moment, dar nu și în altul. Iar în cazul sclaviei, a circumciziei feminine, a infanticidului legal, s-ar putea să avem de-a face cu niște hapuri prea greu de înghițit, chiar și pentru relativisti.

Incapacitatea relativismului de a da seama de astfel de probleme este văzută, de obicei, ca un argument hotărâtor împotriva acestor teze, dar

” **CE ESTE MORALITATEA ÎNTR-UN ANUMIT TIMP SAU LOC? ESTE CEEA CE MAJORITĂȚII DE ATUNCI ȘI DE ACOLO SE ÎNTÂMPLĂ SĂ-I PLACĂ, IAR IMORALITATEA ESTE CEEA CE ÎI DISPLACE.** “

Alfred North Whitehead, 1941

1781

Imperativul categoric

1962

Schimbări de paradigmă

ETICĂ

relativişti pot încerca să le întoarcă în favoarea lor. Poate că nu ar trebui să judecăm şi să criticăm atât ceea ce cred alţii. Lecţia care trebuie desprinsă din povestea cu grecii şi calatienii este că trebuie să fim mai toleranţi şi mai deschişi faţă de ceilalţi, mai sensibili la obiceiurile şi la practicile lor. Acest tip de argumentare l-a făcut pe mulţi să asocieze relativismul cu toleranţa

Stratificarea relativismului

Relativismul formă sau radical – cel care susţine că totul (de ordin moral sau de alt fel) este relativ – sfârşind repede în impas. Putem spune că „totul este relativ” este, el însuşi, un enunţ relativ? Nu-am cum altfel, pentru a evita autocontradicţia, dar, în acest caz, afirmaţia prin care susţine că totul este absolut e adevărată pentru mine. Iar acest tip de încoerenţă corupă repede orice, în rest. Relativişti nu pot afirma că este marele rău să critici tradiţiile altor societăţi, întrucât pentru mine s-ar putea să fie un lucru bun. Şi nu pot pretinde că este întotdeauna bine să fi deschis şi tolerant, întrucât un autocrat va valoriza intoleranţa şi conflictul. În general, relativişti nu pot, în mod lucid şi fără umbră de ipocrizie, să-şi menţină poziţia până la capăt. Caracterul autocontradictoriu al relativismului deplin a fost scris încă de la început de către Platon, care a ordonat, cu maximă precizie, contradicţiile existenţei în spusele sofistului Protagoras (în dialogul care-i poartă numele). Morala acestei situaţii este că orice discuţie raţională despre valori trebuie să implice un teren comun, că trebuie să fim de acord asupra unui lucru: să împărtăşim un adevăr comun, pentru a comunica cu sens. Şi exact asta refuză relativismul terenul comun.

şi cu deschiderea mentală şi, prin contrast, nonrelativişti sunt văzuţi ca intoleranţi şi lipsiţi de bunăvoinţă faţă de practicile culturale care nu sunt ale lor. Dusă la extrem, această viziune este echivalentă cu imaginea unui vest imperialist care-şi impune valorile asupra celorlalţi. Dar această imagine este o caricatură. Nu este imposibil să adopţi o atitudine tolerantă cu privire la valorile altora şi să susţii că, totuşi, în anumite privinţe, unii au înţeles lucrurile mai puţin bine decât ceilalţi. Într-adevăr, o frustrare serioasă printre relativişti este aceea că numai prin intermediul unei viziuni nonrelativiste se poate susţine că toleranţa şi sensibilitatea faţă de alţi sunt valori universale (vezi caseta).

Cunoaşterea în perspectivă Absurditatea relativismului deplin şi pericolele răspândirii lui ca mantră politică (vezi casetele) au făcut ca ideile bune ale unor forme mai moderate de relativism să fie trecute cu vederea.

Cea mai importantă lecţie a relativismului este că însăşi cunoaşterea este perspectivistă: înţelegerea pe care o avem asupra lumii depinde întotdeauna de o anumită perspectivă sau de un punct de vedere. Nu există un loc exterior din care să observăm lumea „aşa cum este”. Acesta este descris întotdeauna

În termeni de scheme conceptuale sau cadre de lucru: adică, mai pe înțelesul nostru, nu putem avea o perspectivă intelectuală asupra realității decât în interiorul cadrului nostru conceptual, determinat de o combinație complexă de factori, printre care cultura și istoria noastră. Dar faptul că nu ne putem îndepărta și nici ieși din cadrul conceptual propriu, că nu putem dobândi o privire obiectivă asupra lucrurilor – o perspectivă „ca a lui Dumnezeu” – nu înseamnă că nu putem cunoaște nimic. Un punct de vedere trebuie să fie un punct de vedere cu privire la ceva și, prin împărtășirea și compararea diferitelor noastre perspective, putem spera să obținem o imagine mai substanțială, mai completă, mai „stereoscopică” asupra lumii. Această imagine roditoare sugerează că ne putem apropia de adevăr prin colaborare, comunicare și schimb reciproc de idei și de perspective: o moștenire pozitivă a relativismului.

Merge orice?

Astăzi, un obstacol înfrânt în calea educației este prezența masivă în societatea noastră a celui relativist care, întrucât nu recunoaște nici drept definiție, lasă drept ultim criteriu doar sinele și dorințele sale. Și, sub opivența libertății, devine o închisoare pentru fiecare, întrucât îl soperă pe oameni unul de altul, frământându-l pe fiecare în închisoarea propriului ego.
Benedict al XVI-lea, iunie 2006

În ultimele cinci decenii, noțiunea de relativism a dobândit o semnificație socială și politică care a depășit un punct critic.

De la ideea că nu există adevăruri absolute – „totul este relativ” – s-a tras concluzia că totul este valid în aceeași măsură și, prin urmare, „merge orice”. Cel puțin, faptul că există o gândire de acest fel este considerat de anumite forțe reacționare (printre care părți ale Bisericii Catolice) drept un lucru reprobabil, întrucât dezintegrarea socială și morală (în special, sexualitatea) pot fi puse pe seama răspândirii la scară mare a unui neamănos relativism. Pe de altă parte, unii libertarieni nu ignoră logica și au făcut din sloganul „merge orice” un fel de mantră politică. Astfel, inamicii stau acum față în față: fiecare, pe de o parte, și omnia, pe de altă, cu relativismul la mijloc; între ele.

**Idee de bază:
e totul relativ?**

14 Teoria poruncii divine

Problemele legate de bine și de rău, de virtute și de viciu, de corectitudine și de incorectitudine sunt dintr-acelea pentru care ajungem să nici nu mai dormim: avortul, eutanasierea, drepturile omului, tratamentul animalelor, cercetările privind celulele stem... o listă nesfârșită de chestiuni aprinse și periculoase. Mai mult decât orice alt domeniu, etica arată că un teren minat, o suprafață înșelătoare pe care te aștepți oricând să te împiedici, în condițiile în care acest fapt te-ar putea costa foarte mult.

In mod paradoxal, pentru mulți oameni, chestiunile morale par lesnicioase. În mințile a milioane de indivizi, moralitatea pare a fi inextricabil legată de religie: un lucru sau altul este moral pentru că Dumnezeu (sau o altă divinitate) l-a declarat așa. Binele este bine și răul este rău pentru că așa spune Dumnezeu.

În toate cele trei „religii ale Cărții” – iudaismul, creștinismul și islamul –, sistemul moral este bazat pe ordinul lui Dumnezeu: El ordonă, omul se supune. Dumnezeu le dă credincioșilor anumite porunci, în timp ce a nu asculta este un păcat. Dar e sigur că un astfel de cod moral, scris de mâna lui Dumnezeu, ar trebui să ducă la abandonarea oricăror îngrijorări cu privire la subiectivismul moral – suspiciunea răutăcioasă că noi suntem cei care facem regulile?

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Teoria poruncii divine

1670 d.Hr.

Credință și rațiune

” **NU EXISTĂ MORALITATE ÎNTEMEIATĂ PE AUTORITATE, NICI MĂCAR CÂND AUTORITATEA E DIVINĂ.** “

A.J. Ayer, 1968

Dilema lui Euthyphron Pără Dumnezeu, desigur că teoria poruncii divine devine nulă imediat (vezi caseta de la p. 58), dar, chiar și admitând că Dumnezeu există, rămân încă destule probleme care amenință această teorie. Probabil cea mai gravă dintre ele este dilema lui Euthyphron, formulată prima dată de Platon, acum mai bine de 2 000 de ani, în dialogul omonim, *Euthyphron*. Socrate (vocea lui Platon, în cele mai multe dialoguri) îl ademenește pe un tânăr într-o discuție cu privire la natura pietății. Cad amândoi de acord că pietatea

Înțelegerea poruncilor lui Dumnezeu

Lăsând deoparte dilema lui Euthyphron, există o altă dificultate serioasă pe care o întâmpină cei care bazează moralitatea pe: porunca divină, și anume aceea că diferitele texte religioase, care reprezintă principiul mijloc prin care este cunoscut cuvântul lui Dumnezeu, conțin multe mesaje contradictorii și incoerente. Pentru a lua un exemplu notoriu din Biblie, Leviticul (20:13) spune că „dacă un om se culcă cu un om cum se culcă femeie cu o femeie, birându-l sau făcând un lucru scârbos, să fie pedepsiți cu moartea, sângia lor să cadă asupra lor”. Dară Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, iar cuvântul lui Dumnezeu determină ce este moral și ce nu, atunci comportamentul bărbaților homosexuali activi treiazi sancționat din punct de vedere moral. Astăzi, însă, cei mai mulți oameni ar găsi inacceptabilă această viziune și, în orice caz, incompatibilă cu altu lucru din Biblie (în special cu porunca de a nu ucidă). În mod clar, este dificil pentru teoreticianul voinței divine să folosească poruncile cunoscute ale lui Dumnezeu pentru a construi un sistem moral coerent.

1739

Teoria baul-ural
Ghilolita lui Hume

1958

Dincolo de datorie

Pierdut în acțiune?

Cel mai mare pericol cu care se confruntă teoria poruncii divine este acela de a rămâne **chiar** fără poruncilor divini: posibil să nu fim foarte convingeți de diferitele argumente menite să ateste existența lui Dumnezeuși putem pierde beneficiile credinței (vezi p. 172). În mod surprinzător, anumiți susținători ai teoriei au făcut pericolul în favoarea lor, folosindu-l drept dovadă a existenței lui Dumnezeu.

1. Există ceva ce putem numi moralitate – avem un cod de legi/porunci etice.
2. Dumnezeu este singurul candidat pentru rolul de creator al acestor legi.
3. Deci Dumnezeu trebuie să existe.

Acest mod de a argumenta este, însă, puțin probabil să convingă vreun oponent. Prima premisă, întrucât sugerează că morala există independent de noi, are nevoie urgentă de un temel. Și, chiar acceptând că morala poate exista independent de noi, a doua premisă tot trebuie să scape elacului adus de paradoxul lui Euthyphron.

este „ceea ce le place zeilor”, după care Socrate pune o întrebare crucială: sunt lucrurile pioase pentru că sunt apreciate de zei sau sunt apreciate de zei pentru că sunt pioase? De obicei, teoria poruncii divine este prinsă în colțișii acestei dileme (exprimată, în general, în termenii monoteiștil).

Așadar, este binele bine pentru că îl poruncește Dumnezeu sau Dumnezeu îl poruncește pentru că este bine? Nici una dintre alternative nu este pe deplin mulțumitoare pentru teoreticianul poruncii divine. Să începem cu începutul: uciderea (să spunem) se întâmplă să fie rea pentru că așa spune Dumnezeu, dar lucrurile ar fi putut fi și altfel. Dumnezeu ar fi putut să spună că uciderea este în regulă sau chiar obligatorie, și atunci așa ar fi fost, pentru simplul fapt că așa a zis Dumnezeu. În această accepțiune, credința religioasă nu se deosebește cu mult de obediența orăbă față de o autoritate arbitrară.

Atunci este mai bună cealaltă alternativă? Nu chiar. Dumnezeu poruncește ce este bine pentru că este bine – deci caracterul bun este independent de

**” SUNT CELE PIOASE APRECIATE
DE ZEI PENTRU CĂ SUNT PIOASE
SAU SUNT PIOASE PENTRU CĂ SUNT
APRECIATE DE ZEI? “**

Platon, cca 375 î.Hr.

Dumnezeu. În cel mai bun caz, rolul lui este acela de mesager care transmite norme morale, dar nu îl este sursa lor. Așadar, putem oricând să ne debarasăm de Dumnezeu. În calitate de făuritor al legilor, cel puțin, Dumnezeu e inutil. Deci, când vine vorba despre morală, fie Dumnezeu este arbitrar, fie este irelevant. Nu este chiar o opțiune ușoară pentru cei care încearcă să facă din Dumnezeu garantul și institutorul eticii lor.

Un mod obișnuit de a ataca dilema lui Euthyphron este acela de a insista că „Dumnezeu este bun” și, prin urmare, nu ar porunci răul. Dar acest mod de a privi lucrurile riscă să fie circular sau incoerent. Dacă „bun” înseamnă „poruncit de Dumnezeu”, atunci sintagma „Dumnezeu este bun” e, din punct de vedere virtual, lipsită de sens și înseamnă ceva de genul: „Dumnezeu este în așa fel încât corespunde propriilor porunci”.

Mai promițătoare pare abordarea conform căreia „Dumnezeu este (identic cu) Binele și, prin urmare, poruncile sale vor fi, inevitabil, bune”. Dar dacă „divinitatea” și „bunătatea” sunt unul și același lucru, atunci expresia „Dumnezeu este bun” e nulă. N-am ajuns la nici un alt înțeles și ne-am învârtit în cerc – probabil, o ilustrare a cât de misterioase sunt căile Domnului.

**Idee de bază:
așa spune Domnul.**

15 Teoriabau!-ura!

„Iar Moise a petrecut acolo cu Domnul timp de patruzeci de zile și patruzeci de nopți; și nici n-a mâncat, nici n-a băut apă. Și a scris pe tăblițe cuvintele legământului, cele zece porunci:

Ūra! Să n-ai alți dumnezei în afară de mine.

Bau! Să nu-ți faci chip cioplit! (cinci de „bau” și două de „ura”, apoi...)

Bau! Să nu râvnești la femeia altuia, la sclavul sau la sclava lui și nici la vitela lui, la măgarul lui sau la orice e al vecinului tău.”

Așa a vorbit Domnul, conform teoriei emotiviste, sau teoria „bau!-ura!”, a eticii. Formulată astfel, teoria s-ar putea să nu pară o încercare foarte serioasă de a reprezenta forța aserțiunilor etice – iar acest sentiment este, cu siguranță, întărit de numele ei bizar. De fapt, emotivismul este o teorie cât se poate de serioasă, cu o istorie respectabilă, care pleacă de la o preocupare genuină cu privire la o posibilă abordare a eticii care să fie mai apropiată de bunul nostru simț.

Întoarcerea la subiectivism Există diverse fapte pe lume care sunt obiectiv adevărate – fapte care nu depind de noi. Unele dintre acestea sunt științifice și descriu evenimente fizice, procese și relații; altele sunt morale, descriind lucruri din lume care sunt bune sau rele, drepte sau nedrepte. Aceste lucruri sunt foarte ușor de intuit, dar nu i-au încântat prea mult pe unii filosofi.

Să luăm un presupus fapt moral: e greșit să ucid. Putem descrie o crimă în detaliu, prin tot felul de fapte fizice și psihologice, pentru a arăta cum a fost

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Teoria poruncii divine

cca 30 î.Hr.

Regula de aur

Rățiunea, sclava pasiunilor

Cel care a inspirat, cu adevărat, subiectivismul moral modern este David Hume, filosoful scoțian. În *Tratat asupra naturii umane*, opere celebră la plecarea pentru abordarea subiectivității a moralei, „Lucești orice acțiune care se consideră a fi rea. Căma făcută cu intenție. Examineați-o pe boala părțile și varietăți dinău soluții identifice așa-zicul viciu, oriunde atî pure problems, nu veți găsi decât pasiuni, motive, dorințe și gânduri de tot felul. Nimic în plus. Ceea ce este rău își scapă în totalitate atât cîmp cât lei în considerare doar obiectul. Nu veți găsi niciodată răul pără nu veți întoarce reflecția asupra ei înșee, identificînd un sentiment al dezaprobării care apare în voi cu privire la această acțiune. Iată un fapt de luat în calcul, dar el este obiectul simțirii, nu al rațiunii. Se află în voi, nu în obiect.”

Conform viziunii lui Hume despre acțiunea morală, oamenii sînt, în mod natural, înzestrați de un oarecare „simț moral” sau „compasiune”, care este, esențialmente, capacitatea de a împărtăși sentimentele de feroce sau de nefericire ale altora. Iar această simțiment, mai degrabă decât, rațiunea, este cel care furnizează motivele pentru acțiunile noastre morale. Rațiunea este esențială pentru a înțelege consecințele acțiunilor și pentru a stabili cum să ne abținem scopurile noastre, dar, per se, este inertă și incapabilă să producă un impuls spre acțiune. Pentru a folosi expresia celebră a lui Hume, „rațiunea nu poate și nu poate fi decât sclava pasiunilor”.

făcută și de ce. Dar ce altă calitate le atașăm acestor fapte, numindu-le greșite? În principiu, susținem că o crimă este un lucru pe care nu trebuie să-l facem, că, pe lângă celelalte caracteristici ale crimei, trebuie să existe și aceea de „nu trebuie comisă”. Șocați de caracterul straniu al descoperirii unei astfel de trăsături în lume (în presupusa lume lipsită de valori a științei, vezi p. 132), unii filosofi au propus înlocuirea acestor pretense calități obiective cu răspunsul subiectiv la faptele din lume.

**” NIMIC NU ESTE BUN
SAU RĂU, DOAR GÂNDIREA
ÎL FACE ASTFEL. “**

William Shakespeare, cca. 1600

1739

Teoria baul ural
Chilolina lui Hume
Știință și pseudoshiință

1974

Cum este să fi liliac?

ETICĂ

Prescriptivismul

Cea mai întâlnită critică adusă emotivismului este că nu reușește să surprindă logica discursului etic – tiparele caracteristice ale gândirii și argumentele de la baza acestora. Problema sa presupune că ar fi fost conștientizată prin ideile unui curent contrar, numit prescriptivism și atribuit, îndeosebi lui R.M. Hare, filosof ontarian. Plecând de la faptul că termenii morali au o componentă prescriptivă – ne spun ce să facem și cum să ne comportăm – Hare însușea ideea că termenii morali sunt, în esență, acțiuni; de exemplu, a spune că este rău să ucizi înseamnă a face o recomandare „Nu ucide!”. Conform lui Hare, aspectul specific judecăților morale, în raport cu alte tipuri de judecăți, este că sunt „universalizabile”: dacă formulez o exigență morală înseamnă că mă aștept ca ea să fie urmată de toată lumea (inclusiv de către mine) în circumstanțe similare (cum la fel cu regula de aur, vezi p. 76). Disensiunile morale, sugerate prescriptivită, sunt similare cu o disordine contradicțorie, inconsecvență și autodolozie: se datorază unor dispoziții diferite, care nu pot fi urmate simultan. În acest fel, prescriptivismul, aparent, lasă un spațiu pentru disensiuni și dezbateri, mai mare decât lasă emotivismul, deși unii încă nu sunt siguri dacă aceasta oglindește cu adevărat înțelegsa complexitate a dezbaterii morale.

De la descriere la expresie Conform unei descrieri subiectiviste naive, aserțiunile morale nu sunt decât descrieri ale sentimentelor noastre cu privire la cum stau lucrurile pe lume. Așadar, atunci când spun: „E greșit să ucizi”, eu (sau o comunitate) îmi exprim, de fapt, dezaprobarea față de această acțiune. Dar acest fel de a privi lucrurile este prea simplist. Dacă spun: „E bine să ucizi”, iar acest lucru descrie corect felul în care simt eu lucrurile, atunci e, de asemenea, adevărat așa. Dezaprobarea morală pare imposibilă. E nevoie de ceva mai sofisticat.

Emotivismul (sau expresivismul) – teoria baul-ural – este o formă mai subtilă de subiectivism, care susține că judecățile morale nu reprezintă descrierea sau afirmarea sentimentelor noastre despre lume, ci sunt expresiile acestor sentimente. Așadar, atunci când

formulăm o judecată morală, emitem, de fapt, un răspuns emoțional – de aprobare (ural) sau de dezaprobare (baul), cu privire la ceva din lume. „E rău să ucizi” este o expresie a dezaprobării noastre cu privire la crimă (baul crimei); „e bine să spui adevărul” este o expresie a aprobării (ural pentru spunerea adevărului).

Marea problemă a emotiviștilor este cum să-și acorde propria teorie la felul în care ne înțelegem și practicăm realmente discursul moral. Acest discurs presupune o lume externă a valorilor obiective; deliberăm și ne întrebăm cu privire la chestiunile morale; facem apel la fapte morale (și de alt tip) pentru a

rezolva aceste chestiuni; facem afirmații de natură etică, ce sunt adevărate sau false; și există adevăruri morale pe care putem ajunge să le cunoaștem. Dar, conform emotivistului, nu există nimic etic de cunoscut – nu afirmăm nimic, doar ne exprimăm trăirile, iar trăirile nu pot fi adevărate sau false. Emotivistul poate accepta că ne contrazicem sau că dezbatem credințele noastre de fond sau contextele de acțiune, dar este dificil să extragem, de aici, ceva asemănător cu dezbaterile morale curente. Par să lipsească legăturile logice dintre aserțiunile morale. Iar dezbaterea de acest fel pare să nu fie cu mult mai mult decât o formă de retorică – moralitatea ca publicitate, conform unei formulări răutăcioase.

**” NU VĂD CUM POATE FI
RESPINS ARGUMENTUL ÎN
FAVORUL CARACTERULUI
SUBIECTIV AL VALORILOR
MORALE, DAR NICI NU POT
SĂ ACCEPT CĂ SINGURUL
LUCRU CARE FACE CRUZIMEA
CONDOAMNABILĂ ESTE FAPTUL
CĂ-MI REPUGNĂ MIE. “**

Bertrand Russell, 1960

Răspunsul cel mai onest este și cel mai ferm: da, ar putea spune emotivistul, teoria nu se potrivește cu asumpțiunile curente, dar pentru că asumpțiunile sunt greșite, nu teoria. Conform acestei așa-zise „teorii a erorii”, discursul nostru etic obișnuit este, pur și simplu, greșit, pentru că se bazează pe presupuse fapte etice naturale, care, pur și simplu, nu există. S-au făcut multe încercări pentru a împăca teoria emotivistă cu discursul etic, care sună mai realist, dar, pentru unii, prăpastia este încă de netrecut și, astfel, au fost avansate alte propuneri. Probabil, cea mai importantă este prescriptivismul (vezi caseta).

**Idee de bază:
exprimarea judecăților
morale**

16 Scopuri și mijloace

„Domnul Quelch nu era pe deplin sigur că rechinii au buze și, în cazul în care aveau, nu știa dacă-și puteau trage limba peste ele. Nu avea însă nici un dubiu că, dacă rechinii aveau buze și și le puteau linge, exact așa făceau în clipa aceea. Balonul se apropia, în cădere, tot mai mult de apă, iar dl Quelch vedea înotătoarele celor adunați pentru cină, plimbându-se de colo până colo prin apă.

Un avion care transportă 120 de pasageri intră în derivă deasupra unei zone dintr-o populație. Nu este Ump pentru a traversa zona și, cel mai probabil, în impact vor muri mii de oameni. Singurul lucru care mai poate fi făcut este să fie debarcat avionul. Ai face-o?

.. Dl Quelch a știut imediat că el și ceilalți aveau să fie hrană pentru rechini cât de curând – dacă nu reușeau să mai reducă din greutatea balonului. Dar aruncaseră tot din el – nu mai erau, în năclă, decât el și cei șase băieți. Era foarte clar că Bunter, singur, cântărea destul de mult, pentru a-i salva. Grea alegere pentru Bufniță-Grasă-de-Depart, dar chiar nu exista altă cale...

– Vai, Dumnezeule mare... serios, dragi prieteni... ia ascultă, dacă îndrăznești să pui mâna pe mine, am să.... Aaaaaa!”

Să presupunem că descrierea pe care o face Quelch situației este pe deplin corectă. Nu există, atunci, decât două variante: toți cei șase băieți (inclusiv Bunter) ajung în apă și sunt sfâșiați de rechini; sau va fi aruncat doar Bunter. Dincolo de neplăcerea de a fi azvârlit din balon, pentru Bunter consecințele sunt aceleași,

căci va muri oricum, dar, aruncându-l pe Bunter, Quelch se va salva pe sine și pe ceilalți cinci băieți. Așadar, este bine să fie sacrificat Bunter? Putem spune că,

CRONOLOGIE

cca 1260 d.Hr.

Achiziții și omisiuni
Războiul just

1739

Ghilotină lui Hume

1781

Imperativul categoric

SCOPURI ȘI MIJLOACE

În acest caz, scopul (salvarea mai multor vieți) justifică mijloacele (a lua viața unui nevinovat)?

Disonanță etică Asemenea decizii de viață și de moarte nu sunt, desigur, simple cazuri teoretice. Și în viața reală, oamenii s-au aflat uneori în situația de a lăsa unul sau mai mulți oameni nevinovați să moară sau chiar în situația de a fi trebuit să-l ucidă, pentru a salva mai multe vieți, tot inocente. Aceste situații ne testează, la limită, intuițiile morale, determinându-ne să decidem ferm pentru o opțiune sau alta, iar, uneori, pentru ambele opțiuni deodată.

Incertitudinea fundamentală se oglindește în modurile foarte diferite pe care le-au abordat filosofi pentru a rezolva asemenea dileme. Diferitele teorii care au fost propuse sunt, adeseori, diametral opuse, situate de-o parte și de alta a unei linii de demarcație – linia care separă teoriile bazate pe datorie (deontologice) de cele bazate pe evaluarea consecințelor (consecinționaleste).

Consecințianism și deontologie O cale de a sublinia diferența dintre consecințianism și deontologie este prin referire la scopuri și mijloace. Un consecințianist propune judecarea caracterului moral sau imoral (bun sau rău) pe baza consecințelor: o acțiune este văzută mai degrabă ca mijloc pentru realizarea anumitor scopuri desirabile și este bună sau rea în funcție de cât de eficientă se dovedește în raport cu atingerea scopului.

” SCOPUL JUSTIFICĂ
MIJLOACELE ATÂTA
VREME CÂT EL ÎNSUȘI
ESTE JUSTIFICAT. “

Ieu Troțki, 1936

Oamenii uniți (slavonezi) sunt
condamnați să moară în decurs de
câteva luni, dacă nu sunt separați
prin intervenția chirurgicală.
Operația îl înalțează unul din ei
șansa de a duce o viață rezonabil
de sănătoasă și de împlinită, dar
cu prețul sacrificării fratelui. Ai
face-o? (Ai face-o și dacă nu ai
avea consimțământul părinților?)

1785

Scopuri și mijloace

1954

Drumuri alunecoase

1974

Mașina experiențelor

ETICĂ

Pacientul A este bolnav și va muri sigur în decurs de o săptămână. Inima și rinichii lui sunt perfect compatibile cu pacienții B și C, care ar muri înaintea lui, încă cu mari șanse de recuperare, dacă primesc organele. Nu există alți donatori. Ai ucide pacientul A (cu permisiunea lui, fără permisiunea lui), pentru a-i salva pe pacienții B și C?

Un altă din Goulap mănă în mare zecă copil și amenință să îi ucidă, în cazul în care nu ești de acord să-i dezvălui identitatea unui spion. Tu nu știi că este vreun spion, prin urmare, nu știi nici identitatea lui sau a ei, dar, cu toate acestea, ești conștient că altăru nu le va crede și că își va pune în practică amenințarea. Vei suna pe cineva, pe oricine, pentru a-i salva pe copil? Cum decizi pe cine vei alina?

Tu și restul pasagerilor dintr-un mic avion supraviețuiri unui accident, într-o zonă muntoasă. Nu există nimic de mâncare, nici o șansă de a evade sau de a fi salvat mai repede de câteva săptămâni, până când, desigur, veți muri toți de foame. Ceea ce unul singur pasager l-ar putea ajuta pe toți ceilalți, până vin ajutoarele. L-ai ucide și l-ai mânca pe unul dintre pasageri? (Cum îl alegi?)

SCOPURI ȘI MIJLOACE

Scopul este, la rândul lui, o anumită stare a lucrurilor (precum starea de fericire), ce rezultă sau este consecința diferitelor acțiuni care duc la realizarea ei. Când aleg între diferite acțiuni disponibile, consecinționiștii cântăresc binele și răul rezultante și decid pe această bază.

În cazul lui Bunter, de exemplu, cei mai probabil vor cântări că rezultatul constând în salvarea unui mare număr de vieți nevinovate reprezintă o justificare suficientă pentru a lua o singură viață nevinovată.

Spre deosebire de acest punct de vedere, moralele deontologice nu privesc acțiunile drept mijloace în vederea realizării anumitor scopuri, ci le consideră bune sau rele în sine. Acțiunile au valoare intrinsecă, și nu prin aceea că sunt mijloace pentru anumite scopuri, așadar având doar valoare instrumentală. Deontologul va argumenta că a ucide un om este un fapt intrinsec rău și că sacrificarea lui Bunter este rea în sine, neputând fi justificată prin vreo consecință bună.

Cazul lui Billy Bunter poate părea exagerat, dar, în viața reală, chiar apar uneori dileme complicate de acest tip. Toate cazurile prezentate în acest capitol seamănă, cel puțin în privința problemelor etice pe care le ridică, cu situații reale care au avut loc și care pot să se întâmple din nou.

Cea mai cunoscută teorie consecinționalistă este utilitarismul (vezi p. 69); cea mai influentă teorie de tip deontologic a fost elaborată de Kant (vezi p. 72).

Scopul scuză mijloacele

În sens banal, un mijloc nu poate fi justificat decât de un scop, primul fiind, prin definiție, un mod de a-ți obține pe al doilea. Așadar, un mijloc este justificat (adică validat ca mijloc) chiar prin faptul că este obținut scopul vizat. Problema este, iar cele mai rele dintre ele sunt de-a dreptul sinistre – atunci când sunt alese scopuri reprobabile, iar alegerea se face în numele unei ideologii sau al unei dogme. Dacă un ideolog politic sau un fanatic religios va stabili că un scop este preferabil tuturor celorlalte, de aici și până când decideți să decideți că este acceptabil, din punct de vedere moral, să fie folosit oricui mijloc pentru a atinge acel scop nu mai este decât un pas.

**Idee de bază:
răul cel mai mic**

17 Mașina experiențială

Să presupunem că ar exista o mașină experiențială, care ți-ar putea induce orice experiență dorești. Neuropsihologii geniali ți-ar stimula creierul astfel încât să te crezi și să te simți ca și cum ai scrie un roman, ca și cum ți-ai lăsa noi prieteni sau ai citi o carte grozavă. Dar, de fapt, tu plutești într-un bazin, cu electrozi conectați la creier. Ce să faci: să rămâi în această mașină pe viață, preprogramându-ți dorințele?... Desigur, cât timp vei fi în bazin, nu vei ști că ești acolo și vei lua toate lucrurile de bune. Așadar, ai accepta o astfel de mașină? Până la urmă, contează ceva mai mult pentru noi decât modul în care ne simțim pe dinăuntru?

Autonul acestui experiment mental formulat în 1974 este Robert Nozick, un filosof american, care crede că răspunsurile la întrebarea sa finală vor fi: „Nu contează nimic”, respectiv: „Contează multe”. La prima vedere, mașina lui Nozick seamănă mult cu boscarul lui Putnam (vezi p. 4). Ambele descriu realități virtuale care simulează lumi în așa fel încât acestea nu pot fi

” ÎNTRE DURERE
ȘI NIMIC ALEG
DUREREA “

William Faulkner, 1939

distinse de viața reală, cel puțin nu din interior. Dar, în timp ce Putnam este interesat de situația creierului din boscar și de ce ne spune asta despre limitele scepticismului, Nozick este, mai degrabă, interesat de situația persoanei. Înainte ca ea să fie cuplată la o astfel de mașină: ar alege oamenii să ducă o viață în această mașină? Și dacă da, ce putem înțelege din alegerea lor? Așadar, ar fi de ales între o viață de plăceri simulate, în care fiecare dorință ne este îndeplinită, și o viață reală, marcată de frustrările

CRONOLOGIE

cca1260d.Hr.

Acțiuni și omisiuni

1739

Ghilolins lui Hume

1785

Scopuri și mijloace

și de dezamăgirile furești, de familiara combinație dintre succese parțiale și visuri neîndeplinite. În ciuda avantajelor evidente pe care le-ar presupune viața, prin cuplarea la mașina experiențială, cei mai mulți oameni, crede Nozick, vor alege să nu fie conectați la ea. Caracterul real al vieții este important, oamenii vor să facă lucruri, nu doar să simtă plăcerea asociată lor. Într-adevăr, dacă plăcerea ar fi singurul lucru care ne-ar determina starea de bine, singurul constituent al unei vieți bune, atunci, cu siguranță, nu am alege așa, întrucât cuplarea la mașină ne-ar aduce mult mai multă plăcere. Dar Nozick trage concluzia că există lucruri mai importante decât plăcerea, pe care le considerăm întrînser valoroase.

Utilitarismul clasic Concluzia de mai sus lezează orice teorie hedonistă (bazată pe plăcere) despre morală și, în special, utilitarismul clasic, așa cum a fost el formulat de fondatorul său, Jeremy Bentham, în secolul al XVIII-lea. Teza principală a utilitarismului este aceea că acțiunile trebuie văzute ca bune sau rele, după cum sporesc sau inhibă starea de bine a individului – adică după „utilitatea” lor. De la Bentham până acum au fost propuse mai multe sensuri ale utilității, dar, pentru el, aceasta rezidă într-o viață plăcută sau fericită și, de aceea, concepția lui este adeseori numită doctrina „cele mai mari fecturi pentru cei mai mulți”.

Utilitarismul nu se ferește să tragă concluzii care merg împotriva intuițiilor noastre comune (vezi p. 64). Într-adevăr, unul dintre scopurile principale ale lui Bentham era de a construi o bază științifică și rațională pentru morală și pentru teoria deciziilor sociale, ca opuse intuițiilor haotice și incoerente pe care se bazau așa-zisele drepturi naturale sau legea naturală. Pentru stabilirea acestei baze raționale, Bentham a propus un „calcul utilitarist”, conform căruia măsura plăcerii sau a durerii asociate acțiunilor poate fi determinată exact; acțiunea corectă într-o anumită ocazie poate fi determinată printr-un

” **NATURA L-A PUS PE OM SUB STĂPÂNIREA A DOI SUVERANI, PLĂCEREA ȘI DUREREA. DOAR EI NE POT SPUNE CE E DE FĂCUT.** “

Jeremy Bentham, 1785

1974

Mașina experiențială

1981

Creierul din borcan

ETICĂ

Tipuri de utilitarism

Utilitarismul este, din punct de vedere istoric, cea mai semnificativă formă de consecințarism, ideea că acțiunile ar trebui judecate, în privința caracterului lor moral, în funcția din consecințele lor (vezi p. 55). În cazul utilitarismului, valoarea acțiunilor este determinată de contribuția lor la starea de bine sau de „utilitate”. În variantele clasice (născute) ale utilitarismului, ale lui Bentham și Mill, utilitatea este înțeleasă ca plăcere umană, dar acest lucru a fost reconsiderat de atunci în mai multe feluri. Abordările mai largi admit, că fericirea umană nu depinde strict de plăcere, ci de satisfacție pe care o putem obține printr-o gamă largă de acțiuni și dorințe. Unele teorii au extins scopul utilitarismului dincolo de om și la alte ființe conștiente. Există, de asemenea, plină diferență cu privire la felul în care ar trebui aplicat utilitarismul acțiunilor

Conform utilitarismului **direct** sau **utilitarismului acțiunii**, fiecare acțiune trebuie evaluată după contribuția ei la utilitate. Împotriva, conform **utilitarismului regulilor**, cursul dezbaterii unei acțiuni este determinat prin referință la anumite seturi de reguli care vor spori utilitatea, dacă vor fi umplute general. De exemplu, ucidera unui om cu scopul de a salva viața altuia poate deveni o acțiune dezbaterii în opinia unui utilitarist. Dar, ca regulă generală, să omori un om nevinovat, decrește utilitatea și, de aceea, utilitarismul normativ poate susține că această acțiune este greșită, chiar dacă are consecințe benefice într-o situație dată. Utilitarismul regulilor pare, deci, mai în acord cu intuițiile noastre morale comune cu privire la ce e bine și rău, deși utilitarștii mai noi nu recomandă această variantă a curentului, pe care o consideră incoerentă sau cel puțin criticabilă.

proces simplu de adunare și scădere. Astfel, pentru Bentham, plăcerile diferă, în primul rând, prin durată și intensitate, nu prin calitate; o concepție destul de închegată asupra plăcerii, care pare totuși vulnerabilă la obiectiile aduse de experimentul mental al lui Nozick. Tot un părinte fondator al utilitarismului, J.S. Mill, va încerca să rezolve câteva dintre problemele cele mai evidente ale teoriei.

Plăceri de rang superior și plăceri de rang inferior Criticii contemporani s-au grăbit să arate cât de îngustă este concepția asupra moralei pe care ne-a lăsat-o Bentham. Presupunând că viața nu are scop mai înalt decât plăcerea, Bentham pare să fi lăsat deoparte multe alte lucruri care pot fi privite ca valoroase în sine, precum cunoașterea, onoarea sau realizarea socială; astfel,

Bentham a propus (după cum ne spune Mill că i-ar fi fost repozat) „o doctrină demnă de un porc”. Bentham însuși, în manieră perfect utilitaristă, a răspuns curajos acuzației: „Dacă lăsăm deoparte prejudecățile”, spunea el, „să tragi la țintă este egal, valoric, cu artele și știința muzicii și a poeziei.” Cu alte cuvinte, dacă un joc popular crește măsura plăcerii unui individ, atunci acesta este mai valoros decât cele mai rafinate realizări ale intelectului.

Mill nu a fost foarte încântat de concluziile dure la care a ajuns Bentham și a încercat să modifice utilitarismul, astfel încât să răspundă criticilor celor mai serioase. Astfel că, pe lângă cele două variabile ale lui Bentham – durata și intensitatea –, Mill a mai propus una, calitatea, care i-a permis să distingă între plăceri de rang inferior și plăceri de rang superior. Conform acestei distincții, plăcerile de rang înalt, cum sunt cele ale intelectului și cele legate de artă, sunt superioare celor pur fizice, având o pondere sporită în calculul utilitarist; astfel că poți afirma că „Socrate nefericit este superior unui porc fericit”.

Această precizare este făcută cu un cost, însă. Cel puțin una dintre calitățile cele mai evidente ale teoriei lui Bentham, simplitatea, pare diminuată de varianta teoretică a lui Mill, deși calculul utilitarist este dificil în ambele cazuri. O problemă mai serioasă este aceea că distincția dintre diferitele tipuri de plăcere trebuie să se bazeze pe alt criteriu decât plăcerea. Dacă altceva, în afară de plăcere, este parte constituantă a calculului utilitarist, atunci argumentele lui s-ar putea să reziste obiecțiilor lui Nozick, dar se pune întrebarea dacă filosofia lui mai este utilitaristă sau nu.

” **ACTIONILE SUNT BUNE ÎN MĂSURA ÎN CARE PROMOVEAZĂ FERICINEA ȘI RELE ÎN MĂSURA ÎN CARE PROMOVEAZĂ OPUSUL EI.** “

J.S. Mill, 1859

**Idee de bază:
este fericirea de-ajuns?**

18 Imperativul categoric

Cristina vrea s-o ucidă pe prietena sa Maria, pe care tocmai ai lăsat-o singură la bar. Tu știi de intenția Cristinei. Ea vine și te întreabă dacă ai idee unde este Maria. Dacă îi spui adevărul, Cristina o va găsi pe Maria și o va ucide. Dacă minți și îi spui că Maria a plecat cu cinci minute în urmă, Cristina va fi deturnată de la planul ei, iar Maria va scăpa. Ce să faci? Să minți sau să spui adevărul?

Simplul fapt de a pune o astfel de întrebare pare nebunesc. Consecințele spunerii adevărului sunt îngrozitoare! Desigur, trebuie să minți – o simplă minciună nevinovată, te gândești, pentru o cauză bună. Dar, în viziunea lui (Immanuel) Kant, unul dintre cei mai mari, ba, după unii, chiar cel mai mare filosof al ultimilor 300 de ani, nu acesta este răspunsul corect. Să nu minți este, după Kant, unul dintre principiile fundamentale ale moralei, un „imperativ categoric”: ceva ce ar trebui să facem necondiționat și indiferent de consecințe. Accentul implacabil pus pe datorie, împreună cu imperativul categoric pe care îl presupune, reprezintă una dintre pietrele de hotar ale eticii kantiene.

Imperative ipotetice și imperative categorice Pentru a explica ce este acela imperativ categoric, Kant ne spune, mai întâi, ce nu este, prin contrast cu imperativul ipotetic. Să presupunem că eu îți dau un ordin, spunându-ți ce să faci: „Nu mai fuma!” În mod implicit, acestui ordin îi pot fi anexate mai multe condiții, de pildă, „dacă nu vrei să-ți distrugi sănătatea” sau „dacă nu vrei să-ți irosești banii”. Desigur, dacă nu îți pasă

CRONOLOGIE

cca 30 d.Hr.

Regula de aur

1739

Ghilatina lui Hume

La naiba cu consecințele!

Etica la Kant, sistumul deontologic: paradigmatic sau fondat pe datorie a avut o influență uriașă asupra teoreticienilor morali de după el, care în i-au preluat rapid ideile, fie cu reacționat violent în opoziție lor. Cazul Cristinei și al Maria i-a fost prezentat lui Kant, iar acesta, fiind devotat necondiționat categoriilor sale, a insistat că, într-adevăr, trebuie spus adevărul, chiar și când în acțiune ai un criminal insistând asupra faptului de a nu concentra asupra datoriei ca datorie, indiferent de consecința, prevăzută sau neprevăzută. Kant reușește să creeze o etică morală care este cât se poate de departe de conștiențialism.

de sănătatea sau de banii tăi, ordinul nu va avea nici o valoare pentru tine. În cazul imperativului categoric, nu există nici un „dacă”, fie el implicit sau explicit. „Nu minți!” sau „Nu ucide!” sunt ordine care nu sunt condiționate de nici un scop sau dorință pe care e posibil sau nu să le ai. Ele trebuie urmate asemenea unor comandamente ale datoriei, în mod absolut și necondiționat. Imperativul categoric, spre deosebire de cel ipotetic, constituie o lege morală.

După Kant, la baza fiecărei acțiuni stă o regulă sau o maximă. Maximele pot avea forma imperativului categoric, fără a se califica însă pentru acest statut, întrucât nu reușesc să treacă un test care este el însuși o formă critică de imperativ categoric:

Acționează în așa fel încât maxima acțiunii tale să poată deveni oricând un principiu al unei legislații universale.

Cu alte cuvinte, o acțiune este permisibilă din punct de vedere moral numai dacă poate fi aplicată în mod universal și consecvent, atât ție, cât și altora.

1781

Imperativul categoric

1785

Scopuri și mijloace

ETICĂ

(de fapt, o formă a regulii de aur, vezi p. 76). De exemplu, am putea propune o maximă conform căreia este permis să minți. Dar faptul de a minți este posibil numai în raport cu un anumit nivel al spunerii adevărului, care trebuie să fie prezent – dacă toată lumea ar minți, nimeni nu ar mai fi crezut; prin urmare, este păgubos și irațional să-ți dorești ca mințitul să devină regulă universală. În același fel, furatul presupune existența proprietății, dar conceptul în sine de proprietate ar deveni nul, dacă ar fura toată lumea; a nu-ți tine promisiunea presupune că majoritatea și-o ține ș.a.m.d.

Astfel, exigența universalității exclude, pe temeiuri logice, anumite tipuri de comportament, dar par să existe și altele pe care le-am putea universaliza, fără a le considera morale. „Urmează-ți întotdeauna interesele propriu” sau „Încalcă oricând poți promisiunile făcute, fără a distruge în totalitate practica promisiunii” – nu pare deloc incoerent sau irațional în a-ți dori ca astfel de

Puiul de filosof

Kant a fost mereu ironizat ca reprezentând imaginea arhetipală a filosofului închis în turnul lui de fildeş și mîndrindu-se asupra unor ziduri: probleme metafizice. Imaginea este susținută de faptul că filosoful german a lucrat toată viața ca profesor în Königsberg, fără a părăsi vreodată, și până la locul nașterii sale.

Tonurile grave ale operei lui par să fi fost accentuate de austențitatea filosofiei sale și de dificultatea limbajului filosofic folosit. Într-adevăr, Kant pare să se străduiască, uneori, să le ofere muniții detractorilor săi. Printre exemplele cele mai amuzante sunt cugetările lui cu privire la sexualitate, cîrmă dată expresia lui Simon Blackburn, par a fi, mai degrabă, descrieri ale unui val în grup.

La fel în sine, asta e degradare a ființei umane pentru că, din momentul în care o ființă umană devine obiect al dorinței pentru o altă, toate temerile pentru a reține morală încetează să existe, pentru că un obiect al dorinței devine un lucru care poate fi tratat și folosit ca atare de absolut oricine.

Chiar și așa, deși există suficienți motive pentru a da anumite accente caricaturale imaginii sale, Immanuel Kant rămîne una dintre cele mai originale și mai influente figuri ale istoriei filosofiei, marca enormă și de naștere a gândirii lui poate fi văzută, simultan, în etică, epistemologie și metafizică.

IMPERATIVUL CATEGORIC

maxime să devină legi universale. Cum va scăpa Kant de acest pericol?

Autonomia și rațiunea pură Exigențele imperativului categoric impun o structură rațională, dar important este să se treacă de la logică la morală – să se explice cum reușește „rațiunea pură”, lipsită de suport empiric, să informeze și să direcționeze voința morală a unui agent. Răspunsul stă în valoarea inerentă a acțiunii morale în sine, valoare bazată pe „unicul și supremul principiu al moralității”, libertatea sau autonomia voinței ce respectă legile pe care și le impune sieși. Importanța supremă acordată agenților liberi și autonomi este oglindită în cea de-a doua formulare celebră a imperativului categoric:

*Acționează în așa fel încât să tratezi umanitatea,
atât în ceea ce te privește pe tine, cât și pe ceilalți, întotdeauna
ca pe un scop și niciodată ca pe simplu mijloc.*

Odată recunoscut caracterul inestimabil de agent moral al unei persoane, este necesar să extindem acest principiu la toți oamenii. A-i trata pe ceilalți ca pe simple mijloace, pentru a-ți atinge scopul, înseamnă să le distrugi calitatea de ființe autonome din punct de vedere moral, de aceea maximele care contravin acestei formulări a imperativului categoric nu se pot califica drept legi morale. În esență, avem aici recunoașterea faptului că există drepturi fundamentale ale oamenilor în virtutea umanității lor, care nu pot fi anulate: o fațetă profund umană de factură iluministă a eticii kantiene.

” DOUĂ LUCRURI ÎMI MIȘCĂ
INIMA, CU ADMIRAȚIE ȘI
UIMIRE, CU CÂT REFLECTEZ LA
ELE MAI DES ȘI MAI TEMEINIC:
CERUL ÎNSTELAT DE DEASUPRA
MEA ȘI LEGEA MORALĂ
DIN MINE. “

Immanuel Kant, 1788

Idee de bază:
datoria mai presus de orice

19 Regulă de aur

„Miezul problemei este dacă ar trebui să li se acorde tuturor americanilor drepturi și oportunități egale, dacă îi vom trata pe toți cetățenii noștri americani așa cum ne dorim noi să fim tratați. Dacă un american poate lua masa într-un local public în condițiile în care ar putea fi închisă la culoare, dacă își poate trimite copiii la cele mai bune școli publice care există, dacă îi va putea vota pe cei care-l vor reprezenta, dacă, pe scurt, se va putea bucura de viața deplină și liberă pe care o vrem cu toții. Dacă nu se va bucura de toate acestea, care dintre noi va dori să aibă culoarea pielii lui și să-i ia locul? Care dintre noi s-ar mulțumi cu statul de a fi răbdător și de a aștepta?”

În iunie 1963, într-un moment în care tensiunile rasiale și ura iscau, adeseori, conflicte deschise și demonstrații publice, președintele John F. Kennedy s-a adresat, într-un discurs pasionat, poporului american, argumentând împotriva segregării și a discriminării de rasă. În centrul discursului său stătea apelul la unul dintre principiile ubicue și universale ale moralei, așa-zisa „regulă de aur”. Exprimată, de obicei, în forma: „Poartă-te cu ceilalți așa cum ai vrea să se poarte și ei cu tine”, regula pare fundamentală

” **NU RĂNI PE NIMENI,
CA NIMENI SĂ NU
TE POATĂ RĂNI.** “

Mahomed, cca 630

pentru simțul uman moral cel mai elementar și pare să se regăsească într-o formă sau alta în toate tradițiile religioase și morale.

Sunt puțini filosofi care să nu invoce regula de aur, măcar în raport cu teoriile proprii. Deși Kant credea că regulii de aur îi lipsește rigoarea pentru a se califica drept regulă universală, există, în mod evident, ecouri ale ei în cea mai cunoscută formulare a sa a imperativului categoric: „Acționează

CRONOLOGIE

cca 30 d.Hr.

Regula de aur

1739

Ghilotina lui Hume
Teoria baul-ural

Paraziți și ipocriți

Darimam înrađiți cu aceia care încalcă regula de aur – cei care își doresc să erăbă pinetice, dar să nu le și faciliteze pentru alți – sunt „paraziți”, care se bucură de favoruri, fără a le face, la rândul lor. Muncitorii care nu intră într-un sindicat, dar beneficiază de o creștere de salariu, beneficiază de pe urma sindicatului. Țăria care nu face nici un efort, pentru a-și reduce emisiile de carbon, dar care beneficiază de pe urma politicilor internaționale de control al încălzirii globale. Problema, în aceste cazuri, este că, pentru individul luat singur, parazitismul are sensul lui, date fiind interesele personale ale acestuia, dar, dacă mai mulți indivizi ar proceda la fel, nu s-ar mai ajunge la nici unul dintre beneficiile sperate. Așadar, este justificată folosirea coerenței? Este just să oxiezii magazine cu circuit închis, pentru membri de sindicat, sau să fie forțate statele, prin sancțiuni sau prin alte utilizări ale forței, să închidă acorduri internaționale?

Înrađiți cu cei care încalcă regula de aur sunt și ipocriți, care fac puțin mic de la a nu întoarce favorul la a nu practica ceea ce propovăduiesc: preotul adulter care negiază sancționarea căsătoriei, politicianul care la mită în timp ce tună și fulgeră împotriva corupției. La fel ca în cazul violării regulii de aur, principialul reproș care poate fi adus este incongruența dintre opiniile exprimate neechivoc de către oameni și comportamentul lor vizat, dintre importanța pe care o acordă anumitor credințe și indiferența care transpare din acțiunile lor.

numai în acord cu o maximă referitor la care ai vrea, totodată, să devină lege universală” (vezi p. 74). De cealaltă parte a spectrului filosofic, J.S. Mill a revendicat regula pentru utilitariști, spunând că „în regula de aur a lui Iisus din Nazaret vedem întreg spiritul eticii utilității” (vezi p. 69). Un exemplu mai recent găsim în prescriptivism, teoria etică elaborată de R.M. Hare, care pretinde că noțiunea de „universalizare”, în mod clar un ecou al regulii de aur, este o proprietate importantă a judecăților morale.

1781

Imperativul categoric

1974

Mașina experiențială

ETICĂ

**”FACEȚI ALTORA CUM
V-AM FĂCUT EU VOI, CĂ
ÎN ASTA STAU LEGEA ȘI
PROFEȚII.”**

Ilus., sec. 30 d.Hr.

**”REGULA DE AUR
ESTE UN STANDARD
BUN ȘI POATE FI, MAI
DEPARTE, ÎMBUNĂȚIT
PRIN ACEEA DE A NE
PUNTA CU CEILALȚI, PE
CÂT POSIBIL, AȘA CUM
ÎȘI DORESC EI.”**

Karl Popper, 1945

Observatori ideali și spectatori imparțiali

Apelul universal la regula de aur – motivul pentru care a pătruns, de fapt, în toate filosofii morale și în religiile lumii – se datorează, în parte, generalității sale. Astfel, în acord cu diversele nevoi și puncte de vedere, diferiții s-au fațăți cuprind, printre altele, reciprocitatea, imparțialitatea și universalitatea. Caracterul proteic al acestei reguli se traduce prin aceea că a reușit să pătrundă (în sau variante asemănătoare) în numeroase formulări din sisteme de gândire foarte diferite. Una dintre formulele cele mai frecvente este a „observatorului ideal”. Asumția, în cazul de față, este că instinctele noastre supzistate și necuristate vor fi distorsionate de nenumărați factori, ca ignoranța, tendința de a inventa cinele sau lipsa de compasiune pentru ceilalți. Ca răspuns la acestea, e lansată ideea de observator (ideal), a cărui perspectivă nu este îngreunată de asemenea probleme și care ar putea asigura un cadru moral de încredere.

Una dintre cele mai cunoscute dezvoltări ale acestui concept este cea a „spectatorului imparțial și bine informat”, teoretizată de Adam Smith, filosof și economist scoțian, în lucrarea *Teoria sentimentelor morale* din 1759. Spectatorul lui Smith este vocea conștiinței dinăuntru: spectatorului, „unul din inimă, marele judecător și arbitru” al comportamentului nostru, a cărui jurisdicție „poate fi găsită în donța de a posedă calitățile și de a realiza acțiunile pe care le apruciam și le admirăm la oameni, și în grija de a avea caracteristicile și de a realiza lucrurile pe care le urăm și le disprețuim la alți”.

Ca presupune regula de aur în ciuda caracterului său intuitiv, nu este foarte clar cum poate fi această regulă aplicată în situații practice. Simplitatea ei, cu toate că reprezintă un avantaj, o face, de asemenea, pasibilă de multe critici. Oamenii se bucură de tot felul de plăceri, iar majoritatea nemasochistă ar trebui să fie atentă la masochiștii care aderă ferm la regula de aur. Cu toate acestea, când încercăm să definim și să rafinăm regula, riscăm să-i diminuăm forța. Căutând, poate, să specificăm contextul și circumstanțele în care să se aplice regula, dacă devenim prea specifici în această privință, regula tinde să-și piardă universalitatea care o face atât de atractivă. În centrul regulii de aur se află o exigență de coerență, dar egoistul își poate urma neabătut interesul și nu va găsi nimic nelalocul lui în a le recomanda și altora să facă același lucru.

Decât să vedem în regula de aur un panaceu (așa cum au încercat unii), mai bine s-o privim ca pe un ingredient fundamental al vieții noastre morale: o exigență nu doar pentru coerență, ci și pentru echitate; cerința de a ne pune în mod empatic în locul celorlalți, de a le arăta același respect și aceeași înțelegere pe care sperăm să le obținem și noi. Privită astfel, regula de aur este un antidot la miopia morală care îi afectează pe oameni când sunt interesele lor în joc.

” NU FACE ALTUIA CE NU-ȚI PLĂCE ȚIE... DACĂ ÎȚI DOREȘTI ÎNȚELEGERE, AJUTĂ-I ȘI PE CEILALȚI SĂ AIBĂ PARTE DE EA; DACĂ ÎȚI DOREȘTI SUCCES, AJUTĂ-I ȘI PE CEILALȚI SĂ-L ATINGĂ. “

Confucius, cca 500 î.Hr.

Idee de bază:
poartă-te cu ceilalți cum
te-ai purta cu tine.

20 Acțiuni și omisiuni

Nivelul apei a ajuns deja la pieptul speologilor și crește cu repeziciune. Dacă echipa nu acționează cu repeziciune, cei opt oameni vor fi morți în mai puțin de jumătate de oră. Salvatorii sunt în încurcătură. N-au cum să scoată oamenii la timp, nici să oprească fluxul de apă. Singurul lucru pe care l-ar putea face este să direcționeze cursul apei spre peștera mai mică de alături. Însă acolo sunt doi speologi care s-au separat mai devreme de grupul principal, fiind acum în deplină siguranță și așteptând, răbdători, să fie salvați. Dacă e deviat cursul, peștera mai mică va fi inundată în câteva minute, iar cei doi se vor îneca. Deci, ce se cuvine să facă salvatorii? Să aștepte și să-i lase pe cei opt să se îneca sau să devieze cursul, cu prețul vieții celor doi speologi din peștera mai mică?

O dilemă grea care nu are o soluție simplă. Să presupunem că, într-adevăr, nu există decât două soluții: devierea cursului apei, care este o acțiune voluntară ce va produce moartea celor doi oameni, care, altfel, ar trăi; sau faptul de a nu face nimic, ceea ce va duce la moartea a opt oameni, care, altfel, puteau fi salvați. Deși a doua variantă pare mai gravă, prin raportare la numărul vieților aflate în joc, mulți simt că este mai rău să interviți în modalități care vor duce la moarte de oam decât să lași să moară niște oameni nefăcând nimic. Presupusa diferență morală dintre ceea ce faci efectiv și ceea ce lași să se întâmple – așa-zisa doctrină a acțiunii și a omisiunii – îi împarte, în mod previzibil, pe teoreticieni în două grupuri. Cei care susțin că valoarea morală a unei acțiuni trebuie judecată în funcție de consecințe resping, în general, doctrina; aceasta este acceptată, de regulă, de filosofi care conferă

CRONOLOGIE

cca 300 î.Hr.

Problema răului

cca 1260 d.Hr.

Acțiuni și omisiuni
Războiul just

1739

Ghiotina lui Hume

Principiul dublului efect

În caracterizarea drept morală a unei acțiuni, intenția agentului este, în general, considerată crucială. Acțiunile pot fi blamate chiar dacă efectele lor rele nu au fost intenționate (survenind din neglijență, de exemplu), dar ele vor fi judecate mult mai aspru atunci când consecințele lor au fost intenționate. Întrudită îndesprospectu doctrina acțiunilor și a omisiunilor, teoria dublului efect propune separarea consecințelor intenționate ale unei acțiuni de cele slab întrevăzute. O acțiune care are, deopotrivă, rezultate bune și rele este justificabilă din punct de vedere moral, dacă intențiile celui care a realizat-o sunt bune și consecințele rele, deși prevăzute, nu au fost intenționate. Principiul a fost formulat pentru a fi aplicat în cazuri precum acestea:

- Viața unei mame este salvată prin înălburarea chirurgicală și, prin urmare, uciderea fătului nenăscut; salvarea vieții mamei este intenționată; omorarea fătului este anticipată, dar nu intenționată.
- Pacienților în stare terminală le sunt administrate analgezice puternice: intenția este de a le ameliora durerea; efectul neintenționat, dar cunoscut, este acela că, astfel, viața le va fi scurtată.
- O fabrică inamică de muniție este bombardată: intenția este de a distruge fabrica; consecința neintenționată, dar prevăzută (așa-numitele „victime colaterale”) constă în uciderea mulor civili care locuiesc în împrejurimi.

În toate aceste cazuri, teoria dublului efect este utilizată pentru a susține ideea că acțiunile descrise sunt sustenabile din punct de vedere moral. Doctrina este înaintată deseori de gânditori care au concepții absolutiste sau bazate pe datorie (deontologice) asupra moralei, pentru a da seama de cazuri în care apare un conflict între datorii, iar drepturile indivizilor sunt suspendate. Acest principiu rezistă sau nu, în funcție de distincția dintre intenție și prevedere: încă se discută dacă distincția suportă toată încălcătura care este pusă pe seama ei.

1785

Scopuri și mijloace

1958

Dincolo de datorie

1971

Principiul diferenței

ETICĂ

acțiunilor valoare morală intrinsecă și le cuplează cu datoria de a proceda într-un anumit fel, indiferent de consecințe (vezi p. 72).

Jocuri de-a Dumnezeu Oricare ar fi, aici, forța intuițiilor noastre, distincția pare să fie tot mai problematică, privită mai îndeaproape. Multe contraargumente, mai ales când e vorba despre chestiuni de viață și de moarte, nu de-a face cu teama noastră că, atunci când realmente facem ceva, ne jucăm de-a Dumnezeu: decidem cine trebuie să trăiască și cine să moară. Dar în ce sens putem afirma că atunci „când stăm și privim și nu facem nimic” chiar nu facem nimic? A nu face nimic implică o decizie, la fel ca pentru a face ceva, prin urmare, fie că vrem, fie că nu vrem, va trebui să ne „jucăm de-a Dumnezeu”. Îi vom privi cu mai puțină înțelegere pe părinții care decid să-și înecă copiii în baie decât pe cei care nu fac nimic și îi lasă să moară lent, de foame? Distincțiile agreabile dintre a ucide și a lăsa să moară par grotestice în astfel de cazuri și nu pare priplit să spunem că „omisiunea” este mai puțin reprobabilă decât „acțiunea”.

Aquino, despre autoapărare

Formularea principiului care avea să fie cunoscut, mai târziu, drept doctrina dublului efect este, în general, atribuită filosofului Toma d' Aquino din secolul al XIII-lea. Încercând să discute justificarea morală a actului de a ucide în legătură cu războiul, Aquino trecează anumite distincții teoretice care sunt surprinzător de similare celor folosite în jurisprudența modernă. Formularea clasică a doctrinei se găsește în *Summa Theologica*.

Nimic nu poate fi făcut de un om să nu aibă două efecte: unul intenționat, iar celălalt aflat dincolo de intențiile noastre [...] Actul autoapărării are două efecte: primul este cel de a salva o viață, celălalt este de a-și ucide pe agresor. Prin urmare, acest act, izvorând din intenția de a-și salva viața, nu e împotriva firii, de vreme ce e firesc ca tot omul să existe să se străduiască să rămână în viață cât poate de mult. Că toate acestea, însă, un act poate fi considerat neregulat, chiar dacă vine din intenție bună, atunci când este exagerat în raport cu scopul. De aceea, dacă, autoapărându-se, un om e mai violent decât trebuie, actul e neregulat, iar, dacă utilizează forțe cu moderație, actul său va fi unul legitim.

Enola Gay

Ce s-ar fi întâmplat, dacă, dacă, pe 6 august 1945, bombardierul american B-29, numit Enola Gay, nu ar fi lansat prima bombă atomică asupra orașului Hiroshima? Este foarte probabil ca această acțiune, urmată de lansarea unei a doua bombe, trei zile mai târziu, asupra orașului Nagasaki, să fi grăbit sfârșitul războiului. Japonia s-a predat la 14 august 1945.

Se poate argumenta că, în ciuda pierderii de vieți omenești, multe alte vieți au fost salvate, întrucât a fost evitată astfel o invazie sângeroasă a Japoniei. Deci putem spune că a fost justificată decizia lansării bombei? În opinia președintelui american, Harry Truman, „nu este cazul să vă faceți griji cu privire la această decizie”.

Presupusa distincție morală dintre acțiuni realizate efectiv și lucruri lăsate să se întâmple este adesea invocată în practica medicală, cu privire la subiecte sensibile, cum este cel al eutanasierii. În acest caz, se face adeseori distincția între eutanasia activă, cea în care actul medical grăbește moartea pacientului, și eutanasia pasivă, în care moartea survine în urma încetării intervenției medicale. În mod sigur, cele mai multe sisteme legale (oglundind, probabil, înclinațiile noastre comune) fac deosebirea între aceste două forme de eutanasiere, deși, repet, este greu să întrevezi o distincție morală validă între administrarea unor medicamente care scurtează viața (un act deliberat) și refuzul de a administra medicamente care o prelungesc (un act de abținere deliberat). Poziția legală este bazată pe ideea (religioasă, la origine) sanctității vieții umane; dar, în ceea ce privește dezbaterea despre eutanasiere, aceasta ilustrează preocuparea pentru viața umană în sine, ținând cont puțin sau chiar deloc de calitatea acesteia sau de preferințele celui ce duce acea viață. Legea conduce, astfel, la situația în care o ființă umană este tratată în ultimele faze ale suferinței cu mai puțină considerație decât ar fi tratat un animal de la o fermă, în condiții similare.

Idee de bază:
acționezi sau nu?

21 Drumuri alunecoase

Platourile înalte ale moralei sunt, de obicei, înconjurate de dealuri, iar pe dealuri vom găsi drumuri – multe dintre ele foarte înșelătoare. În dezbaterile populare cu privire la numeroase subiecte de natură socială și politică, nici un spectru nu apare mai des și nu este privit cu mai multă nerăbdare decât cel al drumurilor alunecoase. Imaginea este, uneori, atât de convingătoare, încât adesea este acceptată fără un fundament foarte solid și fără prea multe obiecții. Și, deși apelul la drumurile alunecoase nu este neapărat ilicit, este invariabil făcut în special în zonele puternic încărcate emoțional, iar, în multe cazuri, apelul este specios sau evaziv.

Forma generală a sofismului drumului alunecos este cum nu se poate mai simplă. Dacă vei permite practica A (care este inofensivă sau la care se pot aduce puține obiecții), asta va conduce, în mod obligatoriu, la practica Z (care este vătămătoare sau de evitat în cel mai înalt grad). Drumurile alunecoase sunt detectabile într-un mare număr de situații. Iată câteva exemple clasice:

Dacă vom permite eutanasia activă în cazul pacienților aflați în stadiu terminal, aceasta va duce, inevitabil, la un climat al vinet, în care cei bătrâni vor dori să „dispară discret”, pentru a ne ușura povara, a le face loc celor tineri etc.

Dacă le vom permite părinților să aleagă sexul propriului copil, atunci aceștia vor dori să selecteze și alte atribute ale copiilor și, astfel, ajungem la coșmarul bebelușilor proiectați genetic.

CRONOLOGIE

cca 300 d.Hr.

Paradoxul sorților

1785 d.Hr.

Scopuri și mijloace

legalizarea unor droguri ușoare, cum este cannabisul, va încuraja experimentarea cu droguri puternice și, înaltele să ne dăm seama, străzile vor fi pline de drogati lipsiti de discernământ.

Dacă vom arăta indulgență față de delincvenții minori, faptul li va încuraja să comită acte criminale mai grave și, foarte rapid, casele noastre vor fi sub asaltul hoților și al delincvenților juvenili.

Trăsătura comună tuturor acestor argumente este prezența unor drumuri alunecoase între stadiile A și Z, fără o justificare pentru stadiile B și Y. Ceea ce lipsește, din aceste argumente, este lipsa unei justificări a inevitabilității traseului prin care se ajunge de la A la Z. Atenția este îndreptată spre ororile lui Z, adesea zugrăvite în cele mai înfricoșătoare nuanțe, și asta în speranța că va fi evitată orice discuție cu privire la avantajele legate de practica A. Drept urmare, argumentele sunt înlocuite cu retorică. Cât este de înțelept să-i lăsăm pe părinți să aleagă sexul copiilor este un fapt ce trebuie discutat plecând de la meritele în sine ale acestei practici, care trebuie respinsă doar dacă i se aduc obiecții în sine. Dacă inofensivă va fi considerată, în sine, inofensivă, atunci poate e rezonabil să studiem

legătura ei cu o presupusă practică inevitabilă și indesezirabilă. Dar chiar și așa, e greu de susținut un asemenea argument, întrucât, în viața reală, acolo unde există pericolul apariției unor drumuri alunecoase, pot fi propuse reguli

Broaște care fierb

Paniclele sociale și politice legate de schimbare sunt ilustrate, uneori, prin intermediul legendei broaștei care fierbe. Dacă îți dorești să fierbi o broască atunci degeaba cauți și-o arunci în apă care fierbe, întrucât va sări afară enodată cu ea și ajunge apă. Poți evita un astfel de rezultat, dacă oii broasca în apă rece și o aduci încet la temperatura de fierbere în același fel, libertății cu minte de broască ar putea argumenta că erodarea libertăților noastre civile s-ar putea produce gradual și că ar avea mai multe șanse de succes decât încercarea acestui lucru printr-un atac unic, care ar întâmpina o opoziție puternică. Teoria socio-politică este: mai credibilă decât povestea cu broasca, falsitatea celei de-a doua ar trebui acceptată, nu testată.

ETICĂ

Nasul cămălei

Există un argument incitant și rar folosit, bazat pe o poveste arăbă (o variantă a argumentului drumurilor alunecătoare), care ilustrează într-un mod distructiv pericolele nației la cor. (din piele de capră) Consecința faptului „de a lăsa cămăla să-și bage nasul în cort”, în condițiile în care nasul este, fără îndoială, cea mai ofensatoare parte a corpului unei cămăi, sunt surprinse într-un mod fermecător de Lydia Howard Sigourney, poetă americană din secolul al XIX-lea:

La ei în ateliere, un om lucrează
Mână slabă și gând pustiu are
Când prin ferăstrău, iată cum
Un nas de cămăle se ivește acum
– Nasul m-e rece, plănse ea
Se-l încălzește aici o vreme
Cum nici un „nu” nu se auzi
După nas, tot corul se mișcă
Cum după creșterea vinu val,
Un gât mai apăru, hăial
Și cum furtuna se abate,
Mai apăru și-un trup, și-un spate.
În jur privir acum nervoase,
Stăpânul cortului frumos,
Convins că loc n-are cum fi
Așa ceva a găzdui
Și umită, cămăla eude-n pace,
Spunându-i: Pleacă, de nu-ți place
Căci eu aici voi sta de acum!
Vor nimii, tinere, senine,
Arăbul nu-l disprețuie,
Ci obiceiurilor rele
Nu te credați nimic din cele
Ce bun aveți și chibzuieți
Nas de cămăle nu primiți.

și măsuri de control pentru a împiedica alunecările pe asemenea terenuri.

Dominouri, pene și linii Drumurile alunecătoare nu sunt singurele pericole la care ne expunem când admitem argumentele morale populare. Primul pas greșit pe drumuri alunecătoare duce uneori la o avalanșă de alte pericole, cum ar fi cărți care cad ca într-un efect de domino, bulgări de zăpadă care cresc până la proporții monstruoase, baraje care sunt spulberate de valuri și iceburguri cu adâncimi ascunse.

Așa cum o carte căzând dintr-un aranjament va trage după sine alte cărți, în cazul efectului de domino se presupune că apariția unui singur eveniment indezirabil va genera ulterior o succesiune de evenimente similare. Cea mai cunoscută apariție a unui astfel de efect a fost în 1954, când președintele Dwight Eisenhower a folosit o argumentare asemănătoare pentru a justifica intervenția în Vietnam. Conform acestei teorii, dacă l s-ar fi permis măcar unei singure țări să devină comunistă, aceasta ar fi dus la o cascadă de revoluții comuniste în toată Asia de Sud-Est. În orice caz, când prima piesă din domino s-a prăbușit, trecerea în masă la comunism, cu excepția notabilă a Cambodgiei, nu s-a mai petrecut; seria de evenimente nu s-a dovedit inevitabilă.

O micuță crăpătură într-un zid sau într-o bucată de lemn poate fi mărită progresiv, dacă se îndesă în ea o pană; în același fel, luând în considerare capătul subțire al penei, putem sugera că o mică schimbare într-o lege va reprezenta doar un pretext care va duce la o reformă de proporții. De exemplu, retragerea dreptului de a fi judecat de către jurați în cazuri complexe de fraudă este privit de unii ca reprezentând capătul subțire al penei, întrucât ei se tem că acest drept va fi retras și în alte cazuri, poate chiar în toate. Cu toate acestea, teoreticienii „penei” nu pot pretinde că au dreptate, atât timp cât nu vor putea demonstra că factorii politici au tendința să se comporte după logica penei, în anumite circumstanțe.

Faptul de a ști unde să tragem linie este corelat cu căutarea certitudinii în ceea ce privește cunoașterea, aici neputând fi, însă, posibilă o astfel de certitudine – prin așteptarea unui grad de precizie care nu se potrivește cu situația reală. Să zicem că ți se pare greșit să permiți ca milioane de imigranți să se stabilească în țara ta în fiecare an, dar că ești, totuși, de acord că unii este în regulă s-o faci. Unde ar trebui să tragem linia? Faptul că există și că e inevitabilă o doză de incertitudine în privința acestei decizii sau în legătură cu contextul nu înseamnă că nu ar trebui, totuși, luată o decizie.

Genul acesta de analiză a împovărat foarte mult timp dezbaterile despre avort, în care mulți sunt de acord că între un embrion abia conceput și un copil născut la termen există o diferență și se străduiesc, deși este imposibil, să găsească un moment exact în care are loc această transformare. Aceasta se întâmplă pentru că dezvoltarea fătului este graduală și, de aceea, orice moment am alege, afirmând că atunci s-a produs transformarea, va fi, într-o oarecare măsură, arbitrar. Dar nu înseamnă că orice moment este la fel de bun sau de rău ca oricare altul, că n-ar trebui să tragem o linie sau că o linie trasă este la fel de lipsită de forță sau de autoritate.

**Idee de bază:
dacă le dai un deget...**

22 Dincolo de datorie

Pe 13 iulie 1916, în timpul bătăliei de pe Somme, din nordul Franței, englezul de 28 de ani James Miller, soldat în Regimentul Regal Lancaster, a fost însărcinat să ducă un mesaj trecând printr-o zonă de foc intens de mitralieră și de bombardament și să vină, apoi, înapoi cu un răspuns, cu orice preț. A fost forțat să iasă în câmp deschis și a fost împușcat în spate imediat cum s-a ridicat din tranșee, gloanțul trecându-i prin abdomen. În ciuda acestui fapt, cu un curaj eroic și cu un teribil simț al sacrificiului, și-a ținut rana închisă cu propria mână, s-a întors cu răspunsul și a căzut mort la picioarele ofițerului căruia îi înmânase mesajul. Și-a dat viața „dintr-un suprem simț al datoriei”.

Cum trebuie să înțelegem un astfel de comportament? Autoritățile militare britanice responsabile de acțiunile de război au considerat, cu siguranță, gestul soldatului Miller ca fiind excepțional, într-o vreme când se petreceau acte neobișnuite în fiecare zi, așa că soldatul a fost decorat cu Crucea Reginei Victoria „pentru curaj excepțional” (citat din documentul oficial prin care Miller este numit pentru acordarea medaliei). Dacă Miller ar fi revenit în tranșee imediat ce ar fi fost împușcat, ar fi fost greu să-l învinovățim, să spunem că a acționat greșit sau că acțiunea lui ar fi fost imorală. La fel ca ofițerii săi superiori, am fi de acord că acțiunile sale au fost „dincolo de datorie” și că un astfel de curaj ar trebui recompensat.

CRONOLOGIE

cca 30 d.Hr.

Regula de aur

cca 1260

Acțiuni și omisiuni

1739

Ghilotina lui Hume

1781

Imperativul categoric

Un act eroic?

Să ne imaginăm un batalion de soldați care învârtă cum să arunce grenade. Unul scapă o grenadă pe jos, care se rostogolește printre ceilalți soldați; un alt soldat se aruncă deasupra ei, protejându-i pe restul cu propriul corp. Dacă soldatul nu s-ar fi aruncat peste grenadă, am putea spune că nu și-ar fi făcut datoria? Deși el s-a dovedit cumva superior celorlalți, din punct de vedere moral, putem spune că restul nu și-au făcut datoria pentru că n-au procedat ca el? Dacă n-ar fi procedat cum a procedat, i-ar fi putut spune cineva că „nu și-a făcut datoria”?

Această poveste a fost relatată în *Saints and Herpes*, o lucrare importantă din 1958, a filosofului britanic J.D. Urmson, și a fost discutată mult, în vremuri mai recente, cu privire la actele care întrec limita obligației. Urmson identifică trei condiții necesare pentru ca un act să poată fi calificat astfel: nu privește datoria obișnuită, trebuie să fie demn de laudă, obținerea de la acest fel de act nu poate fi blămată. Toate aceste criterii sunt, cu siguranță, îndeplinite în cazul de mai sus; argumentează Urmson, și încă, actul poate fi calificat drept un act eroic.

Cu alte cuvinte, este probabil să luăm astfel de acte, dar nu i-am fi putut învinui pe soldați dacă ar fi procedat altfel.

Acte care întrec limita obligației Intuițiile noastre comune nu se simt lezate în vreun fel de acest tip de poziție. Este normal să privim moralitatea ca pe o chestiune cu două nivele. La primul nivel există lucruri pe care suntem cu toții obligați să le facem: datorii de bază, care stabilesc un minim standard al moralității. Uneori, acestea sunt definite negativ, în calitate de lucruri pe care este corect să le evităm: nu minți, nu înșela, nu ucide etc. E de așteptat de la noi să le respectăm și să pretindem același lucru de la alții.

Dincolo de aceste îndatoriri morale, există, la un nivel mai elevat, idealuri morale. Acestea sunt, de obicei, pozitive și pot reprezenta finalități deschise:

1785

Scopuri și mijloace

1958

Dincolo de datorie

1974

Mașina experiențială

ETICĂ

Integritate morală

Ideea acțiunilor care trec de limita obligației subliniază aspectul personal al moralității. Erce și sfincii au un simț moral al datoriei, a ceea ce este bine să faci, motiv pentru care se folosesc de dreptul lor de a se supune la pericole sau la situații în care cei mai mulți dintre noi nu ne-am expune. Majoritatea formelor de utilitarism sunt impersonale, tratând toate viețile (inclusiv pe a agentului) ca având o valoare egală, în cadrul evoluțiilor morale, și tirzând, de esențienă, să subestimeze valoarea diferitelor scopuri și angajamente personale. Acestea sunt, adesea, trecute cu vederea când sunt aplicate standarde utilitare stricte, pentru a ajunge la decizi morale, și, de aceea, utilitarismul este văzut ca o doctrină care nu ține cont de prioritățile personale și de sențul individual al integrității morale.

astfel, deși există o datorie morală în a nu fura de la ceilalți, faptul de a fi generos este un ideal moral care este, în principiu, nelimitat. O astfel de exigență poate merge dincolo de ceea ce cere de la noi morala obișnuită și, astfel, ajunge în categoria acțiunilor care trec de limita obligației – acte demne de laudă, dacă sunt realizate, dar a căror nerezalizare nu poate fi blamată. Acțiunile acestea sunt apanajul sfinților și al eroilor. Gărnind ca ei pot considera că acțiunile respective sunt de datorie lor și se vor simți vinovați dacă nu vor reuși să le îndeplinească, dar asta dintr-un simț personal al datoriei, iar ceilalți

nu sunt îndreptățiți să-i judece dacă nu vor acționa, totuși, în acele feluri.

Sunt acțiunile bune opționale? Această categorie de acțiuni extraordinare, neobișnuite, este interesantă din punct de vedere filosofic, în special prin existența sistemelor care au probleme în a le explica. Aceste sisteme conturează, de obicei, o anumită noțiune a binelui și definesc apoi acțiunile morale și pe cele imorale prin raportare la acest standard. Prin urmare, ideea că un lucru poate fi bun și, în același timp, poate să nu fie obligatoriu este greu de explicat.

Utilitarismul, cel puțin în versiunile cele mai ortodoxe (vezi p. 69), susține că o acțiune este bună când crește gradul de utilitate generală (de exemplu, de fericire) și că acțiunea optimă, în orice situație, este aceea care maximizează utilitatea. A-ți dona cea mai mare parte a banilor unei țări aflate în curs de dezvoltare nu ar fi, în mod normal, o acțiune privită ca obligație morală; s-ar putea ca alții să te laude dacă faci asta, dar n-au de ce să se simtă vinovați dacă ei înșiși n-o fac. Așadar, caritatea, la o asemenea scară exagerată, întrece limita obligației. Pe de altă parte, privită utilitarist, dacă această acțiune crește utilitatea (cum este de presupus că și face), cum să nu devină obligație

pentru toată lumea? Actele care întrec limita obligației sunt problematice și pentru etica kantiană. Kant acordă cea mai mare valoare calității înseși de agent moral (vezi p. 72). Odată ce acceptăm asta, cum să punem limită la ceea ce ar putea întâri și spori calitatea morală a agentului însuși?

Conflicte de acest fel, dintre teorii etice și simțul nostru moral comun, sunt dăunătoare, în special pentru primele. Utilitariștii radicali susțineau (și unii încă o fac) că ar trebui să acceptăm implicațiile totale ale teoriei lor – în esență, că nu există acțiuni morale dincolo de limita obligației – și să ne modificăm conduita în raport cu ele. Dar asemenea propuneri morale reformiste, care depășesc intuițiile morale obișnuite și ne caracterizează pe cel mai mulți dintre noi drept eșuați din punct de vedere moral, este mai probabil să-l îndepărteze pe oameni decât să-l atragă. Adesea, teoreticienii încearcă să aplaneze sau să rezolve diferitele conflicte. O strategie comună este aceea de a apela la diverse forme de scutire sau la scuze (de exemplu, dificultate și pericole anormale) prin care o persoană să-și permită să nu realizeze o acțiune care, altfel, ar fi obligatorie. Dacă o asemenea mișcare salvează o anumită teorie, cu siguranță o face cu un cost, pentru că sunt puși în discuție factori personali care afectează universalitatea cerută, în general, de domeniul moral (vezi p. 76). O altă cale este de a propune doctrine precum cea a dublului efect sau a acțiunilor și a omisiunilor (vezi p. 81), pentru a explica de ce este preferabil să urmezi o cale sau alta, de obicei, pe cea de dorit, dacă e posibil. Dar aceste idei au propriile probleme și e limpede că aspectul plauzibil al teoriei este diminuat, dacă este încărcată cu tot felul de note de subsol și de alte precizări.

Idee de bază:
trebuie să fim cu toții eroi?

23 Erău să n-ai noroc?

Doi prieteni, Bell și Haig, și-au petrecut seara împreună la bar. La ora închiderii, după ce amândoi băuseră puțin cam mult, s-au îndreptat, împleticindu-se, către mașini. Bell ajunge acasă fără să atragă atenția, se bagă în pat și doarme lun până a doua zi de dimineață, trezindu-se fără nimic altceva, în afara unei mahmureli. Haig, fel de priceput în a conduce după câteva pahare în plus, mergea încetșor spre casă până când calva l-a fost tăiată de un tânăr apărut de nicăieri. N-a avut timp să oprească, iar tânărul a murit pe loc. Haig a fost săltat de poliție și băgat la zdup, unde s-a trezit a doua zi cu o mahmureală oșoară și cu conștinența că își va petrece restul zilelor în închisoare.

Ce e de înțeles din situația celor doi? Legea nu lasă loc de dubiu în ceea ce privește faptul că al doilea individ este cu mult mai vinovat. Bell, dacă ar fi fost prins de poliție, ar fi rămas, poate, fără permis o perioadă. Haig va fi, cel mai probabil, închis. În acest caz, punctul de vedere al legii reflectă foarte bine perspectiva noastră morală. Simțim că acțiunea cuiva care ucide un om este mai gravă decât a unuia care doar își conduce mașina cu o alcoolemie ușor peste limită. Și, cu toate acestea, singura diferență dintre cei doi, pe care o face, până la urmă, tânărul care a sărit în fața mașinii, a fost pură întâmplare. Ambii șoferi s-au purtat lresponsabil, doar că unul a avut ghinion. Așadar, singurul element care face fapta lui Haig mai gravă, atât din punct de vedere legal, cât și moral, e șansa – care este, prin definiție, în afara controlului agentului.

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Etica virtuții

cca 1260 d.Hr.

Acțiuni și omisiuni

1739

Chilolina lui Hume

Norocul moral Diferența dintre cele două cazuri se opune unei intuiții larg răspândite – sentimentul că este în regulă să judeci în termeni morali o acțiune atât timp cât este controlată conștient. N-am să privesc cu ochi buni faptul că vei arunca intenționat cu cafea în mine, dar am să te judec mai puțin aspru dacă incidentul va avea loc într-un tren, iar cafeaua ajunge pe mine din pricina unei frâne puse brusc de către mecanicul de locomotivă. O altă intuiție este aceea că doi oameni nu trebuie judecați diferit decât dacă diferențele dintre ei țin de factori pe care îi pot controla. Dacă un jucător de golf proiectează, prin lovitura lui, mingea în mulțime și uelde accidental un spectator, nu ne gândim să-l învinuim, în orice caz, nu mai mult decât am putea învinui un alt jucător care a lovit mingea, fără a rumeni pe cineva din mulțime (de menționat că sentimentele pe care le are jucătorul ghinionist față de el însuși sunt o chestiune complet diferită).

Dacă aplicăm această gândire situației lui Bell și Haig, ai zice că ar trebui să-l judecăm în același fel. Ar trebui să-l judecăm mai aspru pe Bell, din pricina răului pe care l-ar fi putut face, prin comportamentul său iresponsabil? Sau ar trebui să fim mai îngăduitori cu Haig, pentru faptul de a nu se fi purtat mai rău decât alte mii de oameni, având însă ghinion? Desigur, putem decide să ne menținem judecata inițială – aceea potrivit căreia cele două cazuri trebuie tratate diferit, pornind de la rezultatele lor diferite. Dar, dacă facem asta, trebuie să ne schimbăm părerea cu privire la rolul controlului conștient: trebuie să admitem că moralitatea nu este indiferentă față de șansă, că există un așa-zis „noroc moral”, în ciuda denumirii paradoxale. Se pare că ghinionul te poate face rău, în cele din urmă.

Sau e un nenoroc să fii rău? Chestiunea dacă există noroc moral – dacă judecățile morale sunt determinate măcar în parte de elemente de șansă care

” **DACĂ LAȘI, DIN NEGLIJENȚĂ, COPILUL ÎN CADĂ ȘI APA CURGÂND ÎN EA, ÎȚI VEI DA SEAMA, ÎN TIMP CE URCI GRĂBIT SCĂRILE SPRE BAIE, CĂ, DACĂ S-A ÎNECAT COPILUL, AI FĂCUT CEVA ÎNGROZITOR, ÎN TIMP CE, DACĂ NU, AI FOST DOAR NEGLIJENT.** ”

Thomas Nagel, 1979

1799

Teoriile pedepsei

1976

[Rău să n-ai noroc?

ETICĂ

sunt în afara controlului nostru – a stărnit, în ultimii ani, dispute filosofice intense. Disputa pare cea mai aprinsă când avem de-a face cu ceea ce s-ar putea numi „noroc rezultat” – ca în cazul lui Haig și al lui Bell, când rezultatul unei acțiuni pare să afecteze judecata noastră în ceea ce o privește. Dar există și alte feluri de noroc, iar chestiunea este, de fapt, mai profundă.

Atunci când suntem confrunțați cu situații precum cea a lui Bell și Haig, este tentant să spunem că intențiile agentului – nu consecințele lor – trebuie luate în considerare când discutăm despre vină sau laudă. Bell și Haig au aceeași intenții (nu intenționau să ucidă pe nimeni) și, deci, ar trebui judecați la fel. Dar până la ce punct deținem controlul asupra intențiilor noastre? Avem intențiile pe care le avem datorită tipologiei umane în care ne încadrăm, dar există nenumărați factori (care intră în descrierea generală de „noroc constitutiv”) care ne modelează ca oameni și pe care nu îi putem controla. Caracterul nostru este rezultatul unei interacțiuni complexe dintre factorii genetici și de mediu, asupra cărora avem un control limitat sau nici un control. În ce măsură putem fi judecați pentru acțiuni și intenții ce derivă din caracterul nostru? Dacă nu mă pot abține să mă port ca un laș sau ca un egoist – pentru că e „în natura mea” să fiu așa –, pot fi învinuit sau criticat pentru că fug de pericol sau pentru că îmi urmăresc prea mult interesele?

La locul și la momentul nepotrivite

Ne putem stabili părțile bune și rele ale caracterului doar dacă circumstanțele ne dau posibilitatea asta. Suntem, cu toții, la mîna „norocului circumstanțial”. Nu-ți poți arăta generozitatea înăscută dacă îți lipesc resursele pentru a fi generos sau dacă lipesc potențialii beneficiari ai generozității tale. Ne place să credem că n-am fi fost niciodată în stare de atrocități pe care le-au comis gardienii din Auschwitz, dar adevărul este că nu putem ști cu siguranță. Tot ce poți spune este că suntem foarte norocoși că nu va trebui să știm niciodată. Putem spune, aşadar, că gardianul nazist a fost ghinionist, pentru a fi fost pus într-o situație din care a putut să ifluie asta? Că a avut ghinionul să fie rău?

Granițele norocului pot fi împinse tot mai departe. Dacă luăm în considerare un alt fel de noroc – norocul circumstanțial –, vom vedea în ce măsură evaluarea răutății morale poate depinde de a te afla la locul și la momentul nepotrivite. Extinsă până la ultimele sale implicații logice, chestiunea dacă există un așa-zis noroc moral atinge problema liberului-arbitru și altele, deopotrivă: în cele din urmă, există ceva ce facem în mod liber și, dacă nu există liber-arbitru, cum de există responsabilitate? Iar dacă nu există responsabilitate, cum justificăm vina și pedeapsa (vezi p. 192)?

Intuițiile comune cu privire la „norocul moral” nu sunt nici pe departe uniforme sau consecvente. Această incertitudine se reflectă într-o oarecare polarizare a pozițiilor filosofice adoptate în raport cu această chestiune. Unii filosofi nu admit că ar exista un așa-zis noroc moral, după care încearcă să explice sau să nege efectele observabile în discursul nostru obișnuit. Alții acceptă că există noroc moral, după care încearcă să estimeze cât de profund ne obligă acest fapt să reconsiderăm modul de a face evaluări morale. Este mare riscul de a dăuna anumitor evaluări de bază ale modului în care ne ducem viața; și, până acum, sunt slabe semnele că s-ar putea ajunge la un consens.

” SCEPTICISMUL PRIVIND INDEPENDENȚA MORALITĂȚII DE NOROC NU LASĂ CONCEPTUL MORALITĂȚII AȘA CUM ERA PÂNĂ ACUM [...] NE LASĂ, ÎN CONTINUARE, UN CONCEPT AL MORALITĂȚII, DAR MAI PUȚIN IMPORTANT DECÂT ESTE, EVIDENT, CONSIDERAT CEL COMUN. ȘI ACEST CONCEPT NU VA FI COMUN, ÎNTRUCÂT, PENTRU VARIANTA COMUNĂ, ESTE FOARTE IMPORTANTĂ IMPORTANȚA PE CARE I-O ACORDĂM. ”

Bernard Williams, 1981

Idee de bază:
favorizează norocul binele?

24 Etică și virtuți

În cea mai mare parte dintre ultimii 400 de ani, filosofilii morali s-au concentrat mai mult asupra acțiunilor, și nu a agenților - asupra tipului de acțiuni pe care ar trebui să le facem, și mai puțin asupra tipului de oameni care ar trebui să fim. Principala sarcină a filosofilor pare să fi fost aceea de a descoperi și de a explica principiile pe care se bazează datoria morală și să formuleze regulile care să ne ajute să ne comportăm în baza acestor principii.

Cu privire la principii în sine, s-au făcut multe propuneri diferite, de la etica bazată pe datorie a lui Kant până la cea consecvențialistă a lui Bentham sau Mill. Oricum ar fi, la baza lucrurilor pare să fi stat presupunerea tacită că în joc e, mai degrabă, justificarea acțiunilor, și mai puțin formarea caracterului agentului, care a fost văzut mai mult într-o manieră instrumentală și secundară. Dar virtutea nu a fost întotdeauna secundară, în raport cu datoria sau cu un alt lucru din afara ei.

Până la Renaștere și până în zorii revoluției științifice, gânditorii clasei ai Greciei antice reprezentau autoritățile centrale în filosofie și știință - Platon și, chiar mai presus de el, discipolul său, Aristotel. Pentru ei, principala preocupare era cunoașterea naturii și cultivarea caracterului bun. Pentru ei, întrebarea principală nu era: „Care e lucrul bun de făcut (într-o circumstanță sau alta)?”, ci mai degrabă: „Care este cea mai bună cale pentru a trăi?” Având în vedere acest set de priorități diferite, natura virtuții sau a excelenței morale era de interes central. Filosofia aristotelică a fost eclipsată timp de mai multe secole, din vremea lui Galileo și Newton, când atenția s-a concentrat mai degrabă pe regulile și pe principiile morale de comportament.

CRONOLOGIE

cca 440 î.Hr.

Carne de om...

cca 350 î.Hr.

Etica virtuții

1739 d.Hr.

Ghilobina lui Hume

De la începutul secolului XX, însă, anumiți filosofi au început să-și exprime insatisfacția cu privire la curentul existent în filosofia morală și să reinvie interesul pentru studiul caracterului și al virtuții. Acest curent din filosofia morală, care a renăscut în principal sub influența eticii aristotelice, poartă numele de etica virtuții.

Grecii, despre virtute Conform lui Aristotel, dar și alții gânditori greci, a fi o persoană bună și a putea distinge între bine și rău nu este, în primul rând, o chestiune de înțelegere și de aplicare a unor reguli și principii morale. Ci este, mai degrabă, o chestiune de a deveni ca atare, o persoană care, dobândind înțelepciune prin intermediul practicii și al exercițiului, va ajunge să se comporte moral în mod obișnuit, în diferite situații. Pe scurt, a avea caracterul și dispozițiile potrivite, naturale și dobândite duce la comportamentul potrivit. Dispozițiile în chestiune sunt virtuțile. Acestea sunt expresii sau manifestări ale stării numite *eudaimonia*, pe care grecii o considerau

Etică și moralitate

Încă de la prima vedere, există o ruptură atât de radicală între Aristotel și filosofia morală mil nicensă, încât unii au sugerat că ar trebui adoptată o terminologie petrivită pentru a reflecta această diferență. S-a sugerat, de asemenea, ca termenii greci ai lui „moralitate” să fie restrânși la sisteme etice ca acela al lui Kant, în care accentul se pune pe principii și pe reguli de comportament, în timp ce „etică”, un cuvânt derivat din termenul grecesc cu semnificația de „caracter”, să fie rezervat unor abordări de lectură mai aristotelică, în care au prioritate dispozițiile agenților și înțelepciunea de ordin practic (nu doar moral). Au existat dezbateri cu privire la utilitatea acestei distincții, pe care mulți gânditori o consideră înșelătoare, întrucât, stabilește, prin caracterul ei incisiv, o opoziție între Aristotel și filosofi opuși lui.

1974

Mașina experiențială

1976

E rău să nu ai noroc?

Calea de mijloc

Calea de mijloc este centrală pentru doctrina aristotelică despre virtute. Ea este, ușor, greșit interpretată ca orel la moderație, în sensul găirii unui drum echidistant între lucruri, dar cu greu s-ar putea spune că aceasta este semnificația ei reală. Așa cum va arăta clar citatul de mai jos, „mijlocul” trebuie să fie definit, numai prin raportarea la rațiune. De exemplu, virtutea care stă la mijloc între lășitate și impulsivitate, este curajul. A fi curajos nu este doar o cale de a evita acțiunile provenind din lășitate, cum ar fi fuga, este, de asemenea, necesar să fie evitată lășivitatea prostăască, lipsită de autoconsiderație cum ar fi, de exemplu, renunțarea la un obiect cu potențial vătămător pentru agent, ca și pentru tovarășii lui. Curajul se bazează pe rațiunea individuală, iar nu pe instinctele lui iraționale: ideea centrală este aceea că acțiunile trebuie adecvate circumstanțelor, determinate de înțelepciunea practică și capabile să răspundă inteligent diferitelor fețe ale situației.

Virtutea este, atunci, o stare a caracterului preocupat de alegere, care sălășluiește pe calea de mijloc, fiind, în mod sigur, raportată la rațiune. Fetea o cale de mijloc între două vicii, dintre care unul este excesiv, iar celălalt, carentă și, de asemenea, se află la mijloc, pentru că viciile nu sunt insuficiente, fie depășesc ceea ce este bun, atât în domeniul posesiilor cât și în acela al acțiunilor; în timp ce virtutea întotdeauna găsește și alege calea de mijloc.

Aristotel,cca 350 î.Hr.

supremul bine pentru om și scopul ultim al activității umane. Termenul a fost tradus, în mod uzual, prin „fericire”, dar adevărul este că sensul lui e mai larg și mai dinamic decât atât și poate fi surprins, mai degrabă, prin ideea de „înflorire” sau de „viață bună (cu succese, norocoasă)”. Grecii vorbeau adesea despre patru virtuți cardinale – curajul, dreptatea, temperanța (stăpânirea de sine) și inteligența (înțelepciunea practică), dar o doctrină centrală atât pentru Platon, cât și pentru Aristotel este așa-numita „doctrină a unității virtuților”. Fundamentând-o, în parte, pe constatarea că un om bun reușește să răspundă cu înțelepciune unor solicitări contrastante, ei trag concluzia că virtuțile sunt precum fețele diferite ale unui diamant, așa încât nu este posibil să posezi una, fără să le ai pe toate. La Aristotel, faptul de a avea și de a-și cultiva virtuțile înseamnă că omul bun are, de fapt, o virtute globală, numită „magnanimitate” (de la expresia latină care s-ar traduce prin „a avea

” BINELE OMENESC ESTE ACTIVITATEA SUFLETULUI ÎN ACORD CU EXCELENȚA SAU CU VIRTUTEA [...] MAI MULT, ACEASTĂ ACTIVITATE TREBUIE SĂ CUPRINDĂ ÎNTREAGA VIAȚĂ; PENTRU CĂ NU SE FACE PRIMĂVARĂ CU O FLOARE SAU CU O ZI FRUMOASĂ! ”

Aristotel,cca 350 î.Hr.

suflet mare”). Termenul aristotelic *megalopsychos* („om cu suflet mare”) este arhetipul binelui și al virtuții: omul care-și trăiește viața în mod distins și care este demn de lucruri mărețe; dornic în a le dăruia altora tot felul de lucruri, dar reținut în a primi, dând dovadă de mândrie adecvată și nearătând o umilință excesivă.

Ierarhia implicată în unitatea virtuților l-a dus pe Platon la concluzia serioasă că toate virtuțile sunt subsumate, de fapt, uneia singură: cunoașterea. Ideea că virtutea este totuna cu cunoașterea l-a condus pe Platon la negarea *akrasiei*, sau a slăbiciunii voinței. Pentru el, era imposibil „să cunoști binele și să faci rău”; purtarea nereținută era, în opinia lui, nu o chestiune de slăbiciune, ci de ignoranță. Ideea că nu putem face rău în cunoștință de cauză, situându-ne clar împotriva experienței, a fost privită cu suspiciune de Aristotel, care încerca, ori de câte ori îl stătea în putință, să nu se îndepărteze de opiniile comune (*endoxa*). Pentru Platon și Aristotel, virtutea era întotdeauna legată de rațiune, de alegerea rațională; Aristotel a pus această idee în centrul doctrinei căii de mijloc, de aur (vezi caseta).

Idee de bază:
ceea ce ești, nu ceea ce faci

25 Simt animalele durere?

- Piciorul meu, strigă ea... Bista mea liberă, spusă și se lăasă jos, în zăpadă, privindu-și lăbuțele din față...

- Sărmana cărțiță, zise blând șobolanul. Nu prea-ți surâde norocul astăzi, așa-i? Ia să-ți văd piciorul. Da, continuă el, așezându-se în genunchi să vadă mai bine, te-ai tăiat la picior, asta-i sigur. Stai să-mi iau batista, să ți-l leg.

- Trebuie să fi călcat pe vreo cracă ascunsă sau pe vreun ciot, spusă cărțița, cu durere în glas. Doamne, Dumnezeuule...

- E o tăietură foarte dreaptă. Asta n-a fost făcută nici de creangă, nici de ciot...

- Nu contează în ce mi-am tăiat, spusă cărțița, uitând, de durere, să vorbească corect gramatical. Doare la fel de rău!

Simt, oare, animalele durere, în mod real, sau numai cele de ficțiune, precum cărțița și șobolanul din cartea *Vântul prin sălcii*? E clar că animalele nu pot vorbi, dar cam atât ne e clar, cu privire la ele.

De răspunsul pe care-l dăm cu privire la capacitatea animalelor de a simți durere și la alte chestiuni mai substanțiale legate de conștiința lor depind răspunsurile la alte întrebări critice:

CRONOLOGIE

cca 250 î.Hr.

1637 d.Hr.

1739

1785

Simt animalele durere?

Problema minte-corp

Ghilotina lui Burke

Scopuri și mijloace

SIMȚANIMAL DURERE?

Este în regulă ca zeci de milioane de șobolani, șoareci și chiar primată să fie folosite în cercetarea medicală, pentru testarea de produse etc.?

Este în regulă ca animalele precum cârțițele, numite, în general, dăunătoare, să fie otrăvite, gazate și exterminate în diverse alte feluri?

Este în regulă ca miliarde de animale, precum vacile sau puii de găină, să fie ucise în scopul de a deveni hrană pentru noi?

Mulți filosofi susțin că, într-adevăr, conștiința, în special capacitatea de a simți durere, este decisivă în ceea ce privește stabilirea considerației morale care trebuie acordată animalelor. Dacă admitem că există animale capabile să simtă durere și că e greșit

să provocăm durere nenecesară, atunci trebuie să admitem că este greșit să le provocăm acestora durere nenecesară. Ducând raționamentul mai departe – și întrebându-ne, de pildă, ce justificare adecvată ar putea exista pentru a pricinui durere animalelor –, ajungem la o chestiune morală presantă.

În mintea animalelor Așadar, ce știm despre ce se află în mintea animalelor? Au ele sentimente, gânduri și convingeri? Adevărul este că știm foarte puține lucruri despre conștiința animală. Lipsa noastră de cunoaștere în acest domeniu este, de fapt, o versiune generalizată a problemei cu privire

Turnura lingvistică

Reportat la felul în care ne funcționează propriile minți, am putea infera similitudini mari între experiența conștientă a oamenilor și (anumite) animale, dar cât de departe putem merge? Experiența subiectivă a unui animal trebuie să fie întotdeauna legată de mediul lui de viață și de mediul pentru care s-a evoluat și, așa cum a arătat Thomas Nagel, nu avem nici cea mai vagă idee despre cum este să fi lilac – sau orice alt animal (vezi p. 32). Acesta s-a devenit o problemă mai acută după ce s-a produs „turnura lingvistică”, care a ajuns să domine cea mai mare parte a filosofiei secolului XX. Conform acestei teorii, viața noastră mentală este fundamental mediată de limbaj, iar gândurile ne sunt reprezentate în termeni lingvistici. O astfel de viziune, aplicată rigid psihicului animalelor, ne-ar obliga să negăm cu desăvârșire că acestea ar putea avea gânduri de vreun fel. Atitudinea filosofilor a devenit din nou în cea mai relaxată în ultimii ani și astăzi se admite că animalele pot avea gânduri, chiar dacă foarte simple.

1788

Au animalele drepturi?

1912

Celelalte minți

1974

Cum este să fi lilac?

DREPTURILE ANIMALELOR

” SE SPUNE, UNEORI, CĂ ANIMALELE NU VORBESC PENTRU CĂ LE LIPSEȘTE CAPACITATEA MENTALĂ, IAR ASTA ÎNSEAMNĂ CĂ ANIMALELE NU GÂNDESC ȘI, DE ACEEA, NU VORBESC. DAR ELE, PUR ȘI SIMPLU, NU VORBESC. SAU, MAI BINE ZIS, NU FOLOSESC LIMBAJUL – DACA FACEM ABSTRACTIE DE CELE MAI PRIMITIVE FORME ALE ACESTUIA.”

Ludwig Wittgenstein, 1953

la ce putem ști despre celelalte minți umane (vezi p. 44). Nu avem cum să știm sigur, de exemplu, dacă ceilalți oameni percep lucrurile în același fel ca noi sau dacă experimentează ceva, așadar nu este o surpriză că nu ne aflăm într-o poziție mai bună (poate nici într-una mai rea) în ceea ce privește animalele.

Atât în cazul minților umane, cât și al celor animale, tot ce putem face este să judecăm prin analogie cu noi înșine. Mamiferele par să reacționeze la durere cam la fel ca noi, raportându-se la sursa durerii, tipând și gemând etc. În termeni fiziologici, există o similitudine a sistemelor nervoase ale mamiferelor; paralele asemănătoare pot fi făcute în privința zestrei genetice și a originilor evolutive. Dat fiind că există atâtea similitudini, putem presupune că acestea există și la nivelul experienței subiective. Și, cu cât sunt mai mari similitudinile de ordin fiziologic, cu

atât este mai probabilă o asemănare în ceea ce privește experiența subiectivă.

Căinele lui Crisip

În lumea antică, opiniile filosofilor erau împărțite cu privire la dacă și cât de mult pot gândi animalele. Multe discuții interesante au avut loc în jurul temei căinele lui Crisip. Povestea, atribuită filosofului stoic din secolul al III-lea d. Hr., relatează despre un câine de vânătoare care, în timp ce își urmărește prada, ajunge la o răscruce cu trei drumuri. Nerezultând să amușine primul două drumuri, căinele alege a treia rută. Fără să stea prea mult pe gânduri, după sloganul „A și B și C, nici A, nici B, de aceea C”. Căzutele de logică canine, precum aceasta, nu i-au convins pe toți filosofi și mulți au văzut în raționalitate principala trăsătură care îi deosebește pe oameni de animale. Descartes, în special, nu a văzut cu ochi buni intelectul animal, considerând că aceste ființe nu sunt cu mult diferite de unele automate lipsite de orice fel de inteligență. Ideea că posibilitatea suferinței este criteriul după care animalele ar trebui acceptate sau nu în comunitatea morală – criteriul cel mai des invocat în discuțiile mai recente cu țin de starea animalelor – a fost, pentru prima dată formulată de Jeremy Bentham, filosof utilitarist: „Nu se pune problema dacă vorbesc sau dacă gândesc, ci dacă suferă”.

Experimentele pe animale: sunt morale și funcționează?

Moralitatea actului de a folosi animale pentru cercetarea medicală și pentru testarea de produse poate fi privită în două feluri. Unu: să ne întrebăm dacă este în regulă să folosim animalele ca simple mijloace pentru a ne atinge scopurile, dacă este în regulă să le producem suferința (presupunând că pot simți așa ceva) și să le încălcăm drepturile (dacă au) pentru a ne îmbunătăți starea de sănătate, a testa medicamente ș.a.m.d. Acesta este un prim aspect al profundei chestiuni privind folul în care ar trebui să ne raportăm din punct de vedere moral la animale (vezi p. 104). Celălalt punct de vedere este unul mult mai practic: se referă la a testa toxicitatea unui produs pe un șoarece (presupunând că este el: să faci așa ceva), dacă șoarecii și oamenii sunt suficienți de similari din punct de vedere fiziologic, încât să poată fi extrase date relevante pentru om. Problema este că adaptarea culii de-a-ia dintr-un punct de vedere încurajează utilizarea unor mamifere superioare, precum maimuțele neotropice și antropoide. Dar există utilizarea acestor animale: este cel mai probabil să întîmpine cea mai acerbă opoziție pe temeiuri etice.

Dacă acceptăm această premisă, părem să fim pe un teren mai sigur atunci când tragem concluzii cu privire la rudele noastre apropiate, maimuțele antropoide și neantropoide, dar pe unul mai puțin sigur atunci când ne referim la rude mult îndepărtate, precum șobolanii și cârțițele. Analogia este mai slabă, dar încă relevantă, în cazul altor vertebrate (păsări, reptile, amfibieni și pești), și extrem de precară, în cazul nevertebratelor (insecte, gândaci sau caracatițe). Aceasta nu înseamnă că susținem că aceste animale ar fi incapabile să simtă durere sau altceva, dar e extrem de dubios să tragem de aici concluzii bazate pe analogia cu conștiința umană. Dificultatea constă, de fapt, în a găsi un teren relevant pentru comparație.

Idee de bază: cruzime față de animale?

26 Au animalele drepturi?

La mijlocul anilor 2000, situația, în lume, era următoarea:

aproximativ 50 de milioane de animale erau utilizate pentru cercetarea și testarea științifică;

sunt produse 250 de milioane de tone de carne;

200 de milioane de tone de pește și de alte viețuți acvatice sunt pescuite din mări și oceane.

Cifrele sunt aproximative, în special în ceea ce privește cercetarea, unde multe animale nu sunt înregistrate deloc, dar este mai mult decât evident că mare parte dintre animale sunt folosite, anual, pentru uzul oamenilor. În loc de „folosite”, mulți oameni ar utiliza termenii „exploatare” sau „sacrificate”. Pentru că numeroși indivizi privesc utilizarea animalelor pentru hrană sau pentru cercetare ca fiind inacceptabilă din punct de vedere moral, o violare a „drepturilor fundamentale” ale animalelor.

Fundamentul drepturilor animalelor Pe ce ne bazăm atunci când afirmăm că animalele au drepturi? Un argument comun, utilitarist în esență, ar suna astfel:

1. animalele pot simți durere;
2. lumea este un loc mai bun dacă durerea nu este provocată în mod nenecesar;
3. prin urmare, nu trebuie produsă durere nenecesară animalelor.

CRONOLOGIE

cca 250 î.Hr.

Simt animalele durere?

1739 d.Hr.

Ghilotina lui Hume

1785

Scopuri și mijloace

Prima premisă a fost dezbătută foarte mult în ultima vreme (vezi p. 100). Pare cu totul improbabil ca animale precum maimuțele, care seamănă cu noi sub atât de multe aspecte relevante, să nu aibă capacitatea de a simți durere în același fel ca noi.

Totuși, pare la fel de puțin probabil ca animale, precum bureții sau caracatițele, care au sisteme nervoase extrem de simple, să simtă fie și ceva vag asemănător cu durerea umană. Dificultatea se leagă, atunci, de locul unde ar trebui trasă linia și – așa cum se întâmplă adeseori când vine vorba despre tras linie (vezi p. 86) – este greu să eviți apariția unei mari doze de arbitrar. Am putea să acceptăm o formulare de tipul: „Anumite animale simt durere”, dar planează, totuși, asupra ei, un mare semn de întrebare.

A doua premisă pare greu de contrazis (lăsându-i deoparte pe masochiști de neînțeles), dar lăsați apare un pericol care devine valid până în punctul vacuității. Unii au încercat să respingă această pretenție, trasând o distincție între durere și suferință. Cea de-a doua, se presupune, este o emoție complexă, care implică atât amintirea durerii trecute, cât și anticiparea durerii viitoare, în timp ce durerea în sine nu este decât o senzație trecătoare legată de prezent; doar suferința contează atunci când vine vorba de considerație morală, iar animalele atât pot simți: doar durere. Chiar dacă acceptăm o astfel de distincție, tot este nerezonabil să pretindem că durerea nu este un lucru rău, în ideea că suferința este mai rea.

Mult mai problematică este cea de-a doua parte a premisei, cea care conține termenul „necesar”. Pentru că un oponent al tezei nu va putea fi împiedicat să susțină că durerea animală este un preț rezonabil de plătit pentru a facilita o stare mai bună de sănătate oamenilor, o siguranță crescută a produselor ș.a.m.d. Întrucât este un argument utilitarist, el necesită un anumit calcul al durerii și un târg în care suferința animală este pusă în balanță cu beneficiul

” VA VENI ZIUA ÎN CARE ANIMALELE RĂMASE ÎȘI VOR REDOBÂNDI POATE DREPTURILE CARE LE-AU FOST LUATE, PRACTIC, DOAR CU MÂNA TIRANIEI. “

Jeremy Bentham, 1788

1788

Au animalele drepturi?

1954

Drumuri alunecoase

DREPTURILE MALELOR

Speciismul

Căma mulți dintre noi nu ne ținem semenii captivi în condiții sinistre, pentru a-i mânca la un moment dat; nu testăm pe copii substanța chimică cu proprietăți necunoscute; nu modificăm genetic alți oameni, pentru a le studia biologia. Există temeiuri pentru a trata astfel animalele? Pentru a refuza să le tratăm la fel de moral cum îi tratăm pe oameni trebuie să existe o justificare morală solidă (sau, cel puțin, așa argumentează susținătorii drepturilor animalelor). Altfel, totul se reduce la prejudecată și bigotism; o discriminare pe baza speciei sau „specism”; lipsa unui respect elementar pentru demnitatea și nevoile animalelor, cu nimic mai justificabilă decât discriminarea de gen sau rasă.

Este, oare, rău în mod evident să ne favorizăm propria specie? Lei, de exemplu, sunt mult mai stăpâni cu alți lei decât sunt cu facocarii, așadar oamenii de ce să se comporte altfel?

Au fost avansate mai multe motive pentru care oamenii ar trebui să se comporte altfel:

- avem un nivel de inteligență mai ridicat decât animalele sau, cel puțin, avem potențialul pentru aceasta;
- unele animale sunt pradă pentru altele, și asta în mod natural (animalele se hrănesc cu alte animale în stare naturală);
- animalele folosite sunt crescute în abest scop, ele nu ar fi existat altfel;
- avem nevoie să consumăm carne (deși milioane de oameni sândătoși n-o fac);
- animalele nu au suflet (dar suntem siguri că oamenii au?).

Este ușor să trecem în revistă aceste argumente, așa cum este dificil să formulăm criterii care să-i cuprindă pe toți oamenii și să excludă toate animalele. De exemplu, dacă vom hotărî că primează nivelul de inteligență, înseamnă că putem folosi copii sau înepoiat mintei pentru teste, atunci când nivelul lor de inteligență este sub nivelul unui cimpanzeu, de exemplu? Iar dacă luăm drept criteriu caracterul natural al anumitor comportamente, vom descoperi rapid că există lucruri în natură pe care n-am vrea să le încurajăm: uneori, lei masculi își urmează pominle naturale și ucid puii rivalilor, dar un astfel de comportament ar fi, în general, interzis printre oameni.

uman. Dar calculul necesar – suficient de dificil și atunci când este implicată doar durerea umană – pare a deveni imposibil, dacă adăugăm în ecuație și suferința animală.

Aceste lovituri date premiselor distrug, în mod inevitabil, concluzia. În cele din urmă, n-avem decât să acceptăm concluzia că nu trebuie să le facem rău unor animale (sau, cel mult, nu multor animale), dacă acest lucru nu aduce

AI ANIMALELE DREPTURI?

niște beneficii (fie ele și minimale) oamenilor. Conform acestei viziuni, „drepturile animalelor” ar fi reduse (și asta e discutabil) la dreptul unui număr mic de animale de a nu suporta durere atunci când acest fapt nu ar aduce un beneficiu cât de mic oamenilor.

E drept să existe drepturi? Iată o întrebare care nu-l face fericiți pe susținătorii serioși ai drepturilor animalelor. În timp, au fost formulate argumente mult mai ferme și mai sofisticate decât întrebarea de mai sus, toate încercând să articuleze pertinent drepturile de care s-ar putea bucura animalele. Peter Singer, filosof australian, a fost principala voce utilitaristă în raport cu aceste chestiuni, dar există și o linie deontologică influentă susținută de americanul Tom Regan. După el, animalele – sau, cel puțin, cele de o anumită complexitate – sunt „subiecți ai vieții”; acest statut le conferă de la sine anumite drepturi fundamentale, care sunt încălcate atunci când animalele sunt folosite pentru carnea lor sau ca substitut pentru oameni, în testarea medicală. În acest fel, nu mai trebuie să apelăm la analiza utilitaristă a raportului dintre cost și beneficiu, care poate aduce prejudicii unei viziuni utilitariste.

Dificultatea de a susține drepturile animalelor pe baza modelului drepturilor omului este imensă și unii filosofi s-au întrebat dacă este oportună aducerea în discuție a noțiunii de „drepturi”. Se presupune, de obicei, că drepturile impun datorii sau obligații asupra celor care le au; discuția despre drepturi presupune un soi de reciprocitate – una care n-ar putea exista niciodată între oameni și animale. La mijloc s-ar afla o chestiune morală reală – tratarea adecvată a animalelor de către oameni – care este minimizată prin invocarea pompoasă a discuției despre drepturi.

Cele trei principii

Dezbaterile intense cu privire la drepturile animalelor se concentrează asupra a două chestiuni: se cuvine să folosim animalele pentru experimente și, dacă da, cum ar trebui tratate afectiv. În practică? Drept urmare, astăzi sunt acceptate trei principii care ghidează la nivelul cel mai general, practica pe animale:

- Înlocuiește animalele ori când e posibil și există alternativă.
- Redu numărul animalelor folosite la experimente până la numărul minim acceptat la care se obțin date relevante științifice.
- Rafinează tehnicile experimentale, pentru a reduce sau a eradică suferința animală.

**Idee de bază:
greșesc oamenii?**

27

Forme de argumentare

Argumentele sunt pietrele de temelie pe care sunt înălțate teoriile filosofice; logica este mortarul care le ține la un loc. Ideile bune nu au valoare foarte mare dacă nu sunt susținute de argumente bune - ele trebuie să fie justificate din punct de vedere rațional, iar aceasta nu se poate întâmpla fără o susținere logică riguroasă. Argumentele prezentate clar sunt pasibile de dezbatere și critică, iar progresul filosofic se realizează printr-un proces ce presupune reacție, revizuire și resplingere.

Un argument este o progresie justificată rațional, de la fundamente (premise) acceptate la un punct care trebuie dovedit sau demonstrat (concluzia). Premisele sunt afirmațiile de bază care trebuie acceptate, cel puțin provizoriu, ca să poată fi desfășurat un argument. Premisele pot fi, la rândul lor, stabilite în mai multe feluri, fie pe cale logică, fie pe baza dovezilor (empirice), putând fi, de asemenea, concluzii ale unor argumente anterioare; dar, în orice caz, ele trebuie să poată fi susținute independent de concluzie, pentru a evita ciclicitatea. Trecerea de la premise la concluzie se face prin inferență, care, prin cât de întemeiată este, determină puterea argumentului. Sarcina de a distinge inferențele bune de cele vicioase este centrală în logică.

Rolul logicii Logica este știința analizei argumentelor și a stabilirii principiilor și a fundamentelor pe baza cărora se pot face inferențe corecte. Așadar, ea nu se preocupă în special de conținutul argumentelor, ci de forma și de structura lor generală. Prin urmare, pentru o argumentare de tipul:

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

cca 300 î.Hr.

Paradoxul sorților

1670 d.Hr.

Credință și rațiune

„Toate păsările au pene; măcăleandru este o pasăre, deci măcăleandru are pene”, logicianul inferează, de fapt, conform schemei „toți F sunt G; a este F, deci a este G”, în care termenii particulari sunt înlocuiți cu simboluri, iar forța inferenței poate fi determinată independent de subiectul ales. Studiul logicii s-a bazat, inițial, pe studiul inferențelor de acest fel (silogisme), dar, începând cu secolul XX, logica a devenit o unealtă analitică mult mai subtilă și mai sofisticată.

Deducția Exemplul de mai sus („Toate păsările au pene...”) este un argument deductiv. În acest caz, concluzia urmează din (este cuprinsă în) premise, iar argumentul este caracterizat drept valid. Dacă premisele unui argument valid sunt adevărate, concluzia va fi, cu siguranță, adevărată, iar argumentarea va fi numită „corectă”. Concluzia unui argument valid există automat în premise; cu alte cuvinte, concluzia nu merge dincolo de premisele sale și nici nu spune mai mult decât este deja cuprins în ele. Un alt mod de a formula acest lucru, care subliniază caracterul logic al argumentelor, este de a spune că nu poți accepta premisele și că respingi concluzia, fără a te contrazice.

Inducția Cealaltă cale importantă de a trece de la premise la concluzii este inducția. Pentru un argument inductiv tipic, un principiu sau o lege

Logică aristotelică și logică matematică

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, știința logicii a urmat, cu foarte puține modificări, drumul pe care l-a stabilit pentru ea Aristotel, cu mai bine de 2 000 de ani în urmă. Silogismul a fost considerat modelul raționării corecte, adică o inferență cu trei afirmații (două premise și o concluzie), referitor la care cel mai cunoscut exemplu este: „Toți oameni sunt muritori. Socrate este om, deci Socrate este muritor”. Silogismele au fost clasificate cu atenție conform formei și configurației lor, astfel încât silogismele valide cu putut fi doborâte de cele invalide. In suficiența silogisticii a fost expusă cu claritate de Gottlob Frege, un logician german care a introdus noțiuni precum acelea de cuantificatori și variabile responsabile de forța mult mai mare a logicii „matematice” (numite astfel pentru că, spre deosebire de logica tradițională, pot reprezenta toate formele de raționare matematică).

1739

Știință și pseudștiință

1905

Regele Franței este chel

Paradox sau eroare de gândire?

„Prizonierul va fi spânzurat la apus, cel mai târziu până sâmbăta viitoare, și nu va ști dinainte momentul execuției” este o sentință care sună destul de rău, dar prizonierul n-are de ce să fie îngrijorat. El gândesc așa: „Nu pot fi spânzurat sâmbătă, din moment ce aș ști dinainte momentul execuției, fiind încă viu vineri. Dacă execuția ar putea avea loc, cel mai târziu, vineri, dar nici așa nu se poate întâmpla, din moment ce aș ști fiind încă viu joi.” Și, raționând în acest fel, prizonierul ajunge la momentul prezent, răsuflând ușurat și gândindu-se că nu va putea fi, de fapt, executat. Așadar, prizonierul e puțin șocat în momentul în care este realmente spânzurat, marțea următoare.

Paradox sau eroare de gândire? Probabil puțin din amândouă. Acest raționament, (cunoscut, sub numele de paradoxul predicției) este paradoxal din pricina faptului că un mod de gândire aparent impecabil produce o concluzie evident falsă, după cum descoperă singur delincventul prizonier. Paradoxurile implică, din obicei, argumente aparent corecte care conduc la concluzii contradictorii sau nu pot fi susținute. Uneori, concluzia nu poate fi aplicată și aceasta duce la necesitatea de a reexamina premisa, convingeri și asumții, ori argumentul în sine poate ascunde anumite sofisme (orori de argumentare). În orice caz, paradoxurile necesită examinare filosofică atentă, pentru că favorizează confuzii și inconsecvențe în ceea ce privește concepțiile și rașunile noastre.

Unele dintre cele mai famoase paradoxuri (câteva fiind discutate în paginile următoare) au rezistat încercărilor de a fi rezolvate și continuă să-i umășcă pe filosofi.

generală este inferată din anumite observații particulare cu privire la felul în care stau lucrurile pe lume. De exemplu, plecând de la o serie de observații potrivit cărora un anumit număr de mamifere nasc puț vii, s-ar putea infera că toate mamiferele fac asta. Un asemenea argument nu va fi niciodată valid (la modul în care ar putea fi valid unul deductiv), pentru că, în cazul lui, concluzia nu derivă în mod necesar din premise; cu alte cuvinte, este posibil ca premisele să fie adevărate și concluzia, falsă (ca în cazul raționamentului de mai sus, unde concluzia este infirmată prin existența anumitor mamifere care depun ouă, cum este, de exemplu, ornitorincul). Acest lucru se întâmplă pentru că raționamentul inductiv trece întotdeauna dincolo de premisele sale, care nu susțin niciodată în totalitate concluzia, ci doar o fac probabilă, într-o anumită măsură. Astfel, raționamentele inductive sunt generalizări

sau extrapolări de diferite tipuri: de la particular la general; de la ceea ce observăm la ceea ce nu observăm; de la evenimente trecute la evenimente viitoare.

Raționarea inductivă este ubicuă și indispensabilă. Ar fi imposibil să ne desfășurăm viața de zi cu zi fără a observa tipare sau regularități între fenomene și fără a face predicții cu privire la felul în care vor arăta lucrurile în viitor. Într-adevăr, legile și asumpțiile științei sunt considerate, adesea, cazuri paradigmatiche de inducție (vezi p. 132). Dar este justificat să tragem asemenea concluzii? David Hume, reputatul filosof scoțian, credea că nu este – că nu există bază rațională pentru încrederea pe care o arătam inducției. Raționarea inductivă, credea el, presupune să fim conștienți de uniformitatea naturii, prin aceasta asumându-ne că viitorul va fi similar trecutului, dacă vor fi întrunite aceleași condiții. Dar ce alte temelii să avem când afirmăm asta, dacă nu chiar inductive? Iar dacă așa-zisa uniformitate a naturii poate fi justificată doar în acest fel, atunci ea nu poate fi utilizată pentru a întemeia inducția în manieră necirculară. La fel, s-a încercat fundamentarea inducției pe baza succeselor ei anterioare: practic, funcționează. Dar supoziția că va continua să funcționeze în viitor nu poate fi întemeiată decât inductiv, pe baza succeselor anterioare, așadar argumentul nu stă în picioare. În opinia lui Hume, n-avem cum să nu raționăm inductiv (el nici nu sugerează asta, de altfel), insistând însă că acest lucru este mai mult o chestiune de obișnuință și nu poate fi justificat rațional. Așa-zisa „problemă a inducției”, pe care ne-a lăsat-o Hume moștenire, cu atât mai mult cu cât are impact asupra fundamentelor științei, este dezbătută și astăzi.

” DIN CONTRĂ, CONTINUĂ EL, DACĂ A FOST AȘA, ATUNCI AR PUTEA FI; ȘI DACĂ AR FI AȘA, ATUNCI VA FI, DAR ÎNTRUCÂT NU ESTE, NU VA FI. E LOGIC. ”

Lewis Carroll, 1871

**Idee de bază:
raționarea e infailibilă?**

28 Paradoxul bărbierului

Într-un sat trăiește un bărbier care îl bărbierește pe toți și numai pe cei care nu se bărbieresc singuri. Așadar, cine îl bărbierește pe bărbier? Dacă se bărbierește singur, atunci nu se bărbierește singur. Iar dacă nu se bărbierește singur, atunci se bărbierește singur.

”ROLUL FILOSOFIEI ESTE
ACELA DE A ÎNCEPE CU CEVA
ATÂT DE SIMPLU, ÎNCÂT SĂ NICI
NU MERITE POMENIT
ȘI SĂ ÎNCHIEIE CU CEVA ATÂT
DE PARADOXAL, ÎNCÂT NIMENI
SĂ NU-L CREDĂ.”

Bertrand Russell, 1918

La prima vedere, ghicitoarea din miezul paradoxului bărbierului pare ușor de rezolvat. Dar un scenariu care pare să rezolve problema devine, foarte rapid, contradictoriu. Simpla descriere a ocupației (omul „care îl bărbierește pe cei care nu se bărbieresc singuri”) este, de fapt, imposibilă din

punct de vedere logic, din moment ce bărbierul nu poate aparține nici uneia din cele două categorii, fără a se contrazice pe sine. Un om care să corespundă descrierii bărbierului nu poate efectiv exista (din punct de vedere logic).

Semnificația paradoxului bărbierului nu stă, de fapt, în conținutul acestuia, ci în forma lui. Din punct de vedere structural, acest paradox este similar unuiu mult mai important, supranumit paradoxul lui Russell, care nu

este despre săteni care merg la bărbieri, ci despre mulțimi matematice și conținuturile lor. Acest paradox intrădit s-a dovedit mult mai greu de rezolvat și nu e nimic exagerat în a spune că, în urmă cu un secol, se făcea chiar vinovat de subminarea matematicii.

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

cca 300 î.Hr.

Paradoxul sorților

„Această afirmație este falsă”

Problema autorefuzității, care stă la baza paradoxului bărbierului și a paradoxului lui Russell, se regăsește și la baza altor întrebări de natură filosofică. Poate că paradoxul cel mai vechi de acest fel este acela „a mincunului”, care își are originile în secolul al VII-lea î.Hr., când filosoful Epimenid, cretan de origine, se spune că ar fi afirmat că „toți cretenii mint”. Versiunea cea mai simplă a paradoxului se reduce la: „Această afirmație este falsă”, caz în care, dacă afirmația este adevărată, atunci este falsă, iar dacă este falsă, atunci e adevărată. Paradoxul poate fi surprins într-un set de două afirmații: pe o parte a unei foi scrii „Afirmația de pe partea cealaltă a foi este falsă” iar pe partea opusă a foi scrii „Afirmația de pe partea cealaltă a foi este adevărată”. Astfel formulată, afirmația în sine pare să nu suporte excepția de la regulă, așa că este greu să amendezi paradoxul numindu-l, pur și simplu, fără sens, așa cum au încercat unii.

O altă variantă interesantă este paradoxul lui Grilling. Acesta implică noțiunea de cuvinte autologice (care se descriu pe ele însele), cum este „pentasilabic”, termen ce are el însuși 5 silabe, și cuvinte heterologice (care nu se descriu pe ele însele) cum este „lung”, care e, de fapt, un cuvânt scurt. Fiecare termen a de un fel sau altul, așa că, dacă vedem, cuvântul „heterologic” este sau nu heterologic? Dacă este heterologic, atunci nu este, iar dacă nu este, atunci este. Se pare că nu există scăpare din frizeria bărbierului.

Russell și teoria mulțimilor Ideea de mulțime este fundamentală în matematică, pentru că ele sunt cele mai simple obiecte care pot fi supuse cercetării. Metoda matematică presupune definirea unor grupuri (seturi) de elemente care satisfac anumite criterii, cum ar fi mulțimea numerelor naturale mai mare decât 1 sau mulțimea numerelor prime. Pornind de la aceste mulțimi, se pot realiza operații suplimentare, prin care să fie deduse și alte trăsături ale elementelor mulțimilor. Din perspectivă filosofică, teoria mulțimilor a fost de mare interes, pentru că recunoașterea faptului că întreaga matematică (numere,

1901 d.Hr.

Paradoxul bărbierului

1905

Regele Franței este chel

Claritatea gândurilor

Argumentele filosofice sunt, adesea, complexe și trebuie exprimate cu precizie mare. Uneori, filosofi se lasă impresionați, puțin mai mult decât este cazul, de măiestria intelectuală lor și, de aceea, îi încercă să le urmărească argumentele (este cu și cum ai încerca să vezi printr-o ceață densă). Dacă vi se pare că regulile jocului de enchetă sunt greu de urmărit, vedeți dacă puteți ține pasul cu explicațiile lui Bertrand Russell despre „numărul unei clase”.

Metoda este, pentru a defini numărul unei clase, să-l concepem pe acesta ca fiind clasa tuturor claselor similare clasei date. Căutarea de membru al acestei clase (considerată un predicat) are o proprietate comună tuturor claselor similare și nu și a altora: astfel, fiecare clasă din mulțimea claselor similare are, cu această mulțime, o relație pe care n-o are cu nici o altă clasă, așa cum are fiecare clasă cu mulțimea ei. Astfel, condițiile sunt total îndeplinite de această clasă a claselor și ea are meritul de a fi determinată atunci când se dă o clasă și de a fi diferită pentru două clase care nu sunt similare. Această este, prin urmare, o definiție verificabilă a numărului unei clase, în termeni pur logici.

relații, funcții) ar putea fi formulată exhaustiv în intențional teoriei mulțimilor a dus la ambiția de a fundamenta întreaga matematică pe temelii pur logice.

La începutul secolului XX, Gottlob Frege, matematician german, încerca să definească aritmetica în termeni pur logici, cu ajutorul teoriei mulțimilor. La acel moment, se presupunea că nu există condiții pentru definirea mulțimilor. Problema, identificată de filosoful Bertrand Russell în 1901, se concentra asupra caracterului de autoapartență al unei mulțimi. Unele clase se au pe ele însele drept mulțimi: de exemplu, mulțimea obiectelor matematice este ea însăși un obiect matematic. Altele sunt invers: de exemplu, mulțimea numerelor prime nu este ea însăși un număr prim. Să ne gândim, acum, la mulțimea tuturor mulțimilor care nu sunt membre ale lor în sine. Această mulțime se cuprinde pe sine? Dacă da, atunci nu se cuprinde pe sine; iar dacă nu se cuprinde pe sine, atunci se cuprinde. Cu alte cuvinte, faptul de a fi membru al acestei mulțimi depinde de a nu fi membru al acestei mulțimi.

**” UN OM DE ȘTIINȚĂ CU GREU S-AR
 PUTEA ÎNTÂLNI CU CEVA MAI PUȚIN DEMN
 DE DORIT DECÂT A-ȘI VEDEA FUNDAȚIA
 NĂNUINDU-SE TOCMAI CÂND ȘI-A ÎNCHEIAT
 OPERA. AM FOST PUS ÎN ACEASTĂ POZIȚIE
 DE O SCRISOARE A DLUI BERTRAND
 RUSSELL, EXACT CÂND LUCRAREA MEA ERA
 APROAPE LA TIPAR. ”**

Gotlob Frege, 1903

O contradicție cât se poate de dură și un paradox precum cel al bărbierului. Cu toate acestea, spre deosebire de paradoxul bărbierului, nu e posibil să renunțăm la mulțimea cu pricina, cu siguranță nu fără a produce o deficiență de neacoperit în teoria mulțimilor, așa cum era înțeleasă la acel moment.

Existența contradicției de la baza teoriei mulțimilor, expusă de paradoxul lui Russell, a arătat că definiția matematică și modul de tratare a mulțimilor erau violate în mod fundamental. Dat fiind că orice enunț poate fi demonstrat (în mod logic) în temeiul unei contradicții, tragem, de aici, în mod dezastruos, concluzia că fiecare dovadă, deși nu este neapărat invalidă, n-ar putea fi dovedită ca validă. Matematica a trebuit, practic, să fie reconstruită din temelii. Soluția a fost impunerea unor restricții la principiile care guvernează apartenența la teoria mulțimilor. Russell nu doar că a expus problema, dar a fost unul dintre primii care a încercat să configureze o rezolvare și, deși soluția lui a avut doar un succes limitat, i-a ajutat pe alții s-o găsească pe cea corectă.

Idee de bază:

**dacă este, atunci nu este,
 iar dacă nu este, atunci este.**

29 Eroarea pariorului

Cu mintea funcționând la viteză maximă, Monty și Carlo privesc spre crupier când acesta începu să dea la o parte jetoanele necâștigătoare. Nici unul nu pariașe pe vreună dintre ultimele mâini, proferând, mai degrabă, să capete o imagine de ansamblu asupra jocului. Dar au devenit din ce în ce mai nervoși pe măsură ce bilele a căzut tot mai mult pe roșu - de cinci ori la rând deja. N-au mai putut aștepta... „Tre’ să participi ca să câștigi”, se gândiră, fără prea multă originalitate..

... Când ajunseră să-și plaseze jetoanele, Monty se gândi:

„Cinci roșu la rând. Nu cred că ar putea fi șase. Ce șanse ar fi să fie șase, după legile probabilităților? Acum ar trebui să iasă o neagră.”

În același moment, Carlo se gândi:

„Uau, roșule sunt pe val. De data asta nu mai greșesc. Va fi tot roșu!”

„Rien ne va plus. Nu se mai fac parturi!”, spuse crupierul.

Așadar, cine e mai probabil să câștige? Monty sau Carlo? Răspunsul: Carlo sau, probabil, nici unul. Sigur e că amândoi, împreună cu milioane de alți oameni, de-a lungul istoriei (au fost găsite zaruri datând din anul 2750 î.Hr.), se fac vinovați de așa-zisa eroare a pariorului (sau eroarea Monte Carlo).

CRONOLOGIE

cca 2750 î.Hr.

Eroarea pariorului

1950 d.Hr.

Dilema prizonierului

Nu poți bate casa!

Juocurile de casino au, în mod obișnuit, o anumită înclinare numită „înclinare casii”, care semnifică faptul că sorții sunt, de obicei, ușor înclinați în favoarea băncii. De exemplu, la ruletă există un loc (în Europa) sau două (în Statele Unite) care nu e nici roșu, nici negru, astfel încât șansa de a câștiga cu un număr roșu sau negru să fie mai mică de 1 la 2. De asemenea, la douăzeci și unu (vingt-et-un) trebuie să bifezi banca 21-le bănci bate 21-le jucătorului. Deși un jucător individual poate să învingă uneori banca, pe termen lung, în mod inevitabil, banca va ieși în avantaj.

„Trebuie să pice negru” Monty are dreptate când spune că cinci roșii la rând e un lucru neobișnuit; probabilitatea (dacă vom calcula corect, ignorând una sau cele două poziții verzi fără valoare) e de 1 la 32; iar șansele să vină șase la rând sunt chiar mai mici, de 1 la 64. Dar aceste procente se aplică doar la începutul jocului, înainte ca ruleta să fi fost rotită vreodată. Problema cu raționamentul lui Monty stă în faptul că acele cinci mișcări au avut deja loc și nu mai influențează în nici un fel șansele ca următorul număr să fie tot roșu. Probabilitatea ca acesta să fie tot roșu este cea obișnuită, de 1 din 2 sau 50:50. Roțile de ruletă, la fel ca monedele, ca zarurile sau ca bilele de loterie, nu au memorie și, prin urmare, nu-și pot aminti ce s-a întâmplat înainte: improbabilitatea oricărui eveniment sau a oricărei secvențe de evenimente

Raționamentul greșit pe care se întemeiază eroarea pariorului este minimul ilustrat de povestea omului care este prins ducând o bombă la un avion. „Șansele să existe o bombă la bordul unui avion sunt destul de mici”, a explicat el poliției. „Gândiți-vă cât de mici sunt să fie două!”

1963

Teoria tripartită a cunoașterii

Când ești într-o loterie, gândește-te bine...

Care sunt șansele ca exact aceleași șase numere să fie extrase de două ori la rând la loteria națională? Câte 1 la 200 000 000 000 000 (adică 200 de milioane de milioane). Nu sunt șanse prea mari, așa că ar trebui să fi cam nerăbuit ca să alegi exact aceleași numere ca săptămâna trecută. Probabil însă, nu tu mult, mai nerăbuit decât dacă ai alege oarecare alte șase numere. Acesta este un alt exemplu de eroare a pariorului, gândă că a fost extras un set de numere, și nu are șanse nici mai mici, nici mai mari de a fi extras din nou decât oarecare alt set de numere – un mult mai tentant 14 milioane la 1. Așadar, pentru cei care se întreabă dacă este mai bine să joace același set de numere în fiecare săptămână sau să le schimbă, nu există nici o diferență. La fel de bine ar putea săpe o grădini în grădini ca să găsească o comoară.

(presupunând că sunt întâmplătoare și independente) nu are nimic de-a face cu probabilitatea unui eveniment viitor. Să crezi altfel înseamnă să cazi pradă erorii pariorului.

„Roșu e pe val!” Așadar, Carlo gândește mai bine? Probabil că nu. La fel ca Monty, și el încearcă să prevadă probabilitatea unui eveniment viitor plecând de la factori care nu au nici o legătură cu ea. Iar dacă evenimentele petrecute anterior sunt, într-adevăr, aleatorii, atunci și el este victima erorii pariorului. Dar această eroare se raportează doar la rezultate care sunt realmente independente. Dacă un cal câștigă patru curse la rând, aceasta ar putea fi o dovadă suficient de bună că o va câștiga și pe a cincea. Dacă o monedă cade cap de douăzeci de ori la rând, există motive întemeiate pentru a infera că moneda este măsluită, mai degrabă decât să credem că un eveniment atât de rar a avut loc din pură întâmplare. În același fel, dacă roșul pică de patru ori la rând, ar putea fi un indiciu că ruleta este măsluită sau defectă. Cu toate acestea, deși asta nu e imposibil, patru roșu la rând pică rar și faptul în sine nu constituie un temel suficient pentru a susține că roșul e pe val. În absența unor dovezi suplimentare, Carlo nu raționează cu nimic mai bine decât Monty.

” MĂ SIMT CA UNUL CARE FUGE MEREU
DE LEGEA NUMERELOR MEDII.”

Bill Mauldin, 1945

Legea mediei

Legea mediei este, adeseori, invocată pentru a susține gândirea eronată a pariorului. Aceasta susține că un lucru este mai probabil să apară în viitor decât a apărut mult mai rar în trecut (sau, dimpotrivă, este mai puțin probabil să apară în viitor decât a apărut mai des în trecut). Conform acestui raționament, pare mai probabil că lucrurile se vor echilibra pe termen lung.

Atracția acestei legi greșite se bazează, în parte, pe similitudinea cu o altă lege statistică – legea numerelor mari. Aceasta susține că dacă arunci o monedă românească de un număr mic de ori, să spunem de zece ori, aceasta va avea tendința să cadă pe o singură parte într-un procent care deviază considerabil de la valoarea medie, adică 5, dar, dacă o vei arunca de un număr mare de ori, să zicem de 1.000 de ori, atunci o parte va avea tendința să cadă de un număr de ori mai apropiat de valoarea medie, care este 500. Cu cât e mai mare numărul de aruncări, cu atât o parte va ieși cu o valoare mai apropiată de valoarea medie. Așadar, într-o serie de evenimente cu probabilitate egală, este adevărat că va apărea o tendință de nivelare, dacă seria este extinsă suficient de mult. Totuși, această lege statistică nu are nici o influență asupra probabilității de apariție a fiecărui eveniment în parte; un eveniment prezent nu are nici o legătură cu vreun eveniment anterior și nu prezintă tendința de a corecta vreun dezechilibru anterior. Așadar, pariorul nu va găsi, aici, nimic pe gustul lui.

**Idee de bază:
împotriva sortii**

30 Paradoxul soriților

Imaginați-vă (dacă nu cumva chiar așa stau lucrurile în realitate) că aveți mult păr pe cap. Aceasta înseamnă că aveți aproximativ 100 000 de fire de păr. Acum, smulgeți unul dintre ele. Sunteți chel? Desigur că nu. Un fir de păr, în sine, nu contează. 99 999 de fire înseamnă că mai aveți o grămadă de păr.

Am putea fi, desigur, cu toții de acord că, în cazul în care nu sunteți chel, să aveți cu un fir de păr mai puțin nu vă va face chel și, cu toate acestea, dacă veți mai scoate unul, și încă unul, și încă unul... în cele din urmă, veți rămâne fără nici un fir de păr, iar asta duce, indubitabil, la chelie. Așadar, puteți trece de la starea în care nu sunteți deloc chel la starea în care sunteți total chel, printr-o serie de pași mărunți care, luați singular, nu ar putea produce o schimbare serioasă. Așadar, când s-a produs schimbarea?

Aceasta este o versiune a unui paradox celebru, atribuit, de regulă, filosofului grec Eubulide din Milet, cunoscut sub numele de paradoxul soriților. „Sorit” este un termen care vine din grecescul *soros*, care înseamnă „grămadă”, versiunea originală a paradoxului implicând o grămadă de nisip. Exprimat în termeni aditivi (aditia firelor de nisip), argumentul arată astfel:

Un grăunte de nisip nu formează o grămadă.

Dacă un grăunte nu formează o grămadă, atunci două fire de nisip nu formează o grămadă.

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

cca 300 î.Hr.

Paradoxul soriților

1901 d.Hr.

Paradoxul bărbierului

PARADOXUL SORIȚILOR

Dacă două fire de nisip nu formează o grămadă, nici trei fire nu formează.

(Și tot așa, până când...)

Dacă 99 999 de fire de nisip nu formează o grămadă, atunci nici 100 000 nu formează una.

Deci 100 000 de fire de nisip nu fac o grămadă.

Dar nimeni nu ar accepta o astfel de concluzie. Așadar, ce nu e cum trebuie?

Problema caracterului vag În fața unei concluzii implacabile de acest fel, este nevoie să privim cu atenție argumentul care a produs-o. Este ceva greșit în premise sau în felul în care se desfășoară argumentarea? De fapt, în ciuda vechimii sale considerabile, nu există încă un consens legat de cum ar trebui rezolvat acest paradox.

O cale ar fi aceea de a susține, așa cum au făcut unii, că există un punct din care faptul de a adăuga câte un fir de nisip începe să conteze, că există un

Logica terminală

Fumătorii care nu se pot lăsa de viciul lor sunt, în general, posibili de a reproduce paradoxul soricilor. Fumătorul raționează, în mod deloc plauzibil, că „următoarea țigară nu mă va ucide”. După ce a stabilit acest fapt, fumătorul trece la concluzii de tip soricic: că „nici următoarea de după aceasta nu mă va ucide”. Și așa mai departe, dar, din păcate, nu la infinit. Probabil îndevăr cum că o singură țigară nu te va ucide (în timp ce un cumul de țigări fumate o va face, probabil) reprezintă, pentru fumător, o victorie à la Pyus.

1905

Regele Franței este chel

1954

Drumuri alunecoase

Logică vagă

Logica tradițională este binară, adică sunt permise doar două valori de adevăr: fiecare propoziție trebuie să fie ori adevărată, ori falsă. Dar caracterul vag al multor termeni care apar în paradoxul sorților arată că această exigență este prea mică, dacă scopul logicii este acela de a cuprinde întreaga bogăție și complexitate a limbajului natural.

Logica vagă a fost pentru prima dată dezvoltată de ciberneticianul Lotfi Zadeh, pentru a permite imprecizia și gradele de adevăr. Adevărul este prezentat ca un continuum între adevărat (1) și fals (0). Astfel, o propoziție care este parțial adevărată sau care este mai mult sau mai puțin adevărată poate fi reprezentată ca adevărată prin valoarea din $[0,1]$ și falsă prin aceea din $[0,2]$. Acest tip de logică a fost, în particular, important în cercetările privind inteligența artificială (IA), în care sistemele „inteligente” de control trebuie să fie răspundătoare pentru imprecizia și nuanțele limbajului natural.

” PE MĂSURĂ CE
APARE COMPLEXITATEA,
ENUNȚURILE PRECISE
ÎȘI PIERD SEMNIFICAȚIA,
IAR ENUNȚURILE CU
SEMNIFICAȚIE ÎȘI PIERD
PRECIZIA.”

Lotfi Zadeh, 1965

număr exact de fire de nisip după care o non-grămadă devine o grămadă. Dacă există o asemenea ilmită, în mod evident nu știm care este și, oricare ar fi numărul pe care l-am stabilit, va părea cum nu se poate mai arbitrar. Putem spune că 1 001 de fire de nisip alcătuiesc o grămadă, iar 999 nu? A susține așa ceva chiar nu se potrivește cu judecata sau cu intuițiile noastre obișnuite.

O cale mai promițătoare este aceea de a analiza cu mai mare atenție premisele argumentului: ideea că procesul cumulativ prin care o non-grămadă devine o grămadă poate fi tratată, plenar și în mod reducționist, prin referire la o serie de adăosuri mici de nisip. În mod evident, acești pași sunt posibili, dar, la fel de evident, nu sunt singurii care compun procesul global de constituire a grămezii.

Analiza aceasta eronată nu reușește să surprindă ideea că trecerea de la non-grămadă la grămadă este un continuum și, de aceea, nu există un moment anume la care să putem zice că are loc schimbarea (pentru probleme similare privind caracterul vag, vezi p. 87). Aceasta ne spune, în schimb,

**” NU EXISTĂ ADEVĂRURI INTEGRALE.
TOATE ADEVĂRURILE SUNT JUMĂTĂȚI
DE ADEVĂR. A ÎNCERCA SĂ LE VEDEM
CA PE ADEVĂRURI INTEGRALE
E DEVASTATOR. “**

Alfred North Whitehead, 1953

ceva despre întreaga clasă de termeni cărora li se aplică paradoxul sorțiților: nu doar „grămadă” sau „chei”, ci, de asemenea, „înalt”, „bogat”, „gras” și nenumărați alții. Toți acești termeni sunt, în mod fundamental, vagi, fără să existe o linie clară de demarcație care să-l separe de situațiile opuse: scund, mic, sărac, slab etc.

O consecință importantă a acestui fapt este aceea că există întotdeauna cazuri-limită la care termenii nu se aplică în mod clar. Astfel, deși există oameni care sunt, în mod evident, chei și alții care nu sunt, există și mulți situați la mijloc, care ar putea fi, în funcție de context și de circumstanțe, considerați când într-un fel, când într-altul.

Conceptul de „vag” sugerează că logica clasică trebuie revizuită, dacă vrea să surprindă toate nuanțele limbajului natural. De aceea a existat o tendință de a construi logici vagi și plurivalente (vezi caseta).

**Idee de bază:
câte fire de nisip alcătuiesc
o grămadă?**

31 Regele Franței este chel

Să presupunem că spun: „Regele Franței este chel”. S-ar putea să par un ins cam ținut sau măcar ca prost informat. Dar putem spune că acest enunț este fals? Dacă este fals, atunci asta înseamnă (conform unei legi a logicii, foarte bine stabilite) că opusul lui („Regele Franței nu este chel”) este adevărat. Dar nici asta nu sună foarte bine. Sau poate că aceste enunțuri nu sunt nici adevărate, nici false – sunt doar nonsensuri. Și, cu toate acestea, deși sună straniu, nu putem spune că nu înseamnă nimic.

Chear își bat capul filosofil cu asemenea chestiuni? Astfel de cazuri, veți spune, sunt exemple despre cum să te scarpini când nu te mănâncă. Adevărul este că ei realmente își bat capul cu asta: în ultima sută de ani, mai multe creiere de filosofi, cât se poate de dotate, s-au concentrat asupra problemei regelui Franței, deși țara este republică de mai bine de două secole. Această problemă și altele similare au trezit interesul filosofului Bertrand Russell, care a propus așa-zisa „teorie a descripțiilor”, într-un articol din 1905, intitulat „Despre denotație”. Această teorie, la fel ca altele elaborate de filosofi de limbă engleză la începutul secolului XX, susține că analiza atentă a limbajului și a logicii folosite este cea mai sigură cale – poate singura – de a ajunge la cunoașterea lumii ce poate fi înfățișată prin intermediul aceluia limbaj.

Două chestiuni spinoase Elementul central, în teoria descripțiilor, îl constituie o categorie de sintagme numite descripții definite: „primul om pe

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

cca 300 î.Hr.

Paradoxul soriților

1078 d.Hr.

Argumentul ontologic

”ASTFEL, PROPOZIȚIA «TATĂL LUI CAROL AL II-LEA A FOST EXECUTAT» DEVINE «NU ESTE ÎNTOTDEAUNA FALS DESPRE X CĂ X L-A CONCEPUT PE CAROL AL II-LEA ȘI CĂ X A FOST EXECUTAT», IAR DACĂ «Y L-A CONCEPUT PE CAROL AL II-LEA, ATUNCI Y ESTE IDENTIC CU X».”

Bertrand Russell, 1905

Este evident,
dacă stai să
te gândești...

Lună”, „cel mai mic număr prim”, „cel mai înalt munte din lume”, „actuala regină a Marii Britanii”. În termeni gramaticali, enunțurile în care apar astfel de formulări – de exemplu, „Primul om pe Lună a fost american” – sunt similare propozițiilor de tip subiect-predicat, cum ar fi „Neil Armstrong este american”. În cea de-a doua propoziție, „Neil Armstrong” este un nume propriu referențial, în sensul că se referă sau denotă un obiect anume (în cazul de față, o ființă umană căreia îi este atribuită o anumită proprietate (și anume, aceea de a fi american). În ciuda asemănării superficiale cu numele proprii, există un număr de probleme care apar, dacă tratăm descrițiile definite ca expresii referențiale. A oferi o soluție pentru probleme de acest tip a fost una dintre motivațiile lucrării lui Russell din 1905. Cele două probleme pe care le-a vizat el sunt următoarele:

1. ENUNȚURILE INFORMATIVE DE IDENTITATE

Dacă A și B sunt identice, orice proprietate a lui A este o proprietate a lui B, iar A poate fi înlocuit cu B în orice enunț care îl conține, fără a afecta valoarea de adevăr sau de nonadevăr a enunțului. Deci să vedem: George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott este autorul lui *Waverley*, așadar George al IV-lea voia, de fapt, să știe dacă Scott este Scott. Totuși, nu asta părea să fie ceea ce voia cu adevărat să știe. Propoziția „Scott este autorul lui *Waverley*” este informativă în alt fel decât „Scott este Scott”.

1901

Paradoxul bărbierului

1905

Regele Franței este chel

1953

Gândacul din cutie

Angoasă existențială

Multe descripții definite nu necesită să denota nimic. Astfel, de exemplu, să zicem că vrem să afirmăm „Cel mai mare număr prim nu există”. Dar este, cu siguranță, o absurditate să spui că un lucru nu există. Aste echivalează cu a spune că un lucru care există nu există – o contradicție. Reanalizarea de către Russell a acestor propoziții arată că expresiile nendenotative au sens. Fără să ne obligi să luăm asupra noastră un bagaj metafizic precum entitățile inexistente. Cel mai important conținut al acestui bagaj este, desigur, Dumnezeu. Nașterea evidentă ale argumentului ontologic sunt expuse de o analiză rusească (vezi p. 150).

2. PĂSTRAREA LEGILOR LOGICII

Conform principiului noncontradicției (una dintre legile clasice ale logicii), dacă propoziția „A este B” este falsă, atunci propoziția „A nu este B” trebuie să fie adevărată. Așadar, dacă propoziția „Regele Franței este chel” e falsă (cum ți pare, de altfel, fiind rostită în secolul XXI), atunci propoziția „Regele Franței nu este chel” trebuie să fie adevărată. Dar și această propoziție pare falsă. Dacă atât un enunț, cât și negația lui sunt, deopotrivă, false, logica pare subminată total.

Soluția lui Russell Soluția tuturor acestor paradoxuri, în viziunea lui Russell, era aceea de a nu mai trata descripțiile ca și cum ar fi expresii referențiale. Aparențele pot fi înșelătoare: deși variatele exemple date până acum au forma gramaticală a unor structuri de tip subiect-predicat, nu au forma lor logică; forma logică este aceea care trebuie să determine dacă propozițiile sunt adevărate sau false și ce inferențe putem extrage din ele.

Renunțând la modelul referențial de tip subiect-predicat, Russell propune ca propozițiile conținând descripții să fie tratate ca propoziții „cuantificate existențial”. Astfel, conform analizei sale, o propoziție având forma generală „F este G” poate fi despărțită în trei afirmații principale: „există un F”, „nu mai mult de un lucru este F” și „dacă ceva este F, atunci este G”. Folosind acest tip de analiză, Russell risipește cu repeziune misterele care învăluie capetele încoronate ale Europei:

” DACĂ AM ENUMERAT LUCRURILE CARE
SUNT CHELE ȘI APOI PE CELE CARE NU
SUNT CHELE, NU AR TREBUI SĂ-L GĂSIM PE
ACTUALUL REGE AL FRANȚEI PE NICI UNA
DIN LISTE. HEGELIENII, CÂNDRA LE PLAC
SINTEZELE, VOR CONCLUZIONA, PROBABIL,
CĂ PURTA O PERUCĂ “

Bertrand Russell, 1905

1. „Scott este autorul lui *Waverley*” va fi analizată astfel: „Există o entitate și numai una, astfel încât această entitate este autorul lui *Waverley* și această entitate este Scott”. În mod clar, una e ca regele George al IV-lea să se întrebe dacă acest enunț este adevărat; și cu totul altceva să se întrebe cu privire la enunțul de identitate implicat de modelul referențial.

2. „Actualul rege al Franței este chel” devine, în analiza lui Russell: „Există o entitate astfel încât doar ea este, în acest moment, regele Franței, iar această entitate este cheală”. Acest enunț este fals. Negativa lui nu este: „Actualul rege al Franței nu este chel” (care e, de asemenea, falsă), ci: „Nu există o entitate în sine care să fie acum regele Franței și, totodată, cheală”. Această propoziție e adevărată, astfel încât principiul noncontradicției se menține.

Idee de bază:
limbaj și logică

32 Gândacul dincutie

„Să presupunem că toată lumea ar avea o cutie cu ceva în ea: vom numi acest lucru -gândac-. Nimeni nu se poate uita în cutia altcuiva și fiecare va ști ce este acela un gândac doar uitându-se la gândacul său. Nu e, însă, deloc exclus ca o persoană să aibă altceva în cutia sa. Sau ca lucrul în sine să fie mereu altul. Și dacă termenul -gândac- are un sens al său în limbajul oamenilor? În acest caz, n-ar fi folosit pentru a denumi un lucru. Lucrul din cutie nu se încadrează deloc în jocul de limbaj; nici măcar sub denumirea lui de -ceva-: întrucât cutia poate să fie și goală... neutralizând orice, până la urmă.”

Ce vei să spui când spui „durere”? Este evident, ai putea argumenta tu, că te referi la o senzație particulară, la una dintre nenumăratele tale trăiri subiective. Dar filosoful Ludwig Wittgenstein, austriac de origine, spune că nu este – și, într-adevăr, nici nu poate fi – așa cum susții. Încearcă să explice de ce, prin analogie cu gândacul din cutie. Gândiți-vă la interiorul vostru ca la o cutie și numiți „gândac” orice s-ar afla în el. Fiecare are o cutie, dar nu puteți privi niciodată decât în propria cutie, năucându-vă la altora. Fiecare va folosi cuvântul „gândac” atunci când vorbește despre propria cutie, dar este perfect posibil ca aceste cutii, în sine, să conțină lucruri diferite sau să nu conțină nimic. Prin „gândac”, oamenii înțeleg, pur și simplu, ceea ce este în cutie, conținutul fiind, însă, de fapt, irelevant – el nu are nimic de-a face cu semnificația; gândacul însuși, orice ar fi, „nu poate fi luat în considerare”. Atunci când vorbim despre ce se află în interiorul nostru, folosim un limbaj

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Ce este arta?

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

1690 d.Hr.

Vălul percepției

învăţat printr-un discurs public şi guvernat de legi publice; senzaţiile interioare, subiective, care nu sunt accesibile celorlalţi, nu au nici un rol raportat la această activitate esenţialmente publică; orice ar presupune aceste senzaţii, ele nu au nici o legătură cu semnificaţia unor cuvinte precum „durere”.

” **LUĂȚI PROPOZIȚIA
CA PE UN INSTRUMENT,
IAȚI SENSUL ACESTEIA
CA PE UTILIZAREA LUI** “

Ludwig Wittgenstein, 1953

Argumentul limbii private Imaginea gândacului din cutie este propusă de Wittgenstein la finalul unuia dintre cele mai faimoase argumente ale secolului XX: așa-numitul argument „al limbii private”. Înainte de Wittgenstein, viziunea cea mai comună era aceea că cuvintele își capătă semnificația prin faptul că reprezintă diverse lucruri din lume. Cuvintele sunt „denotative”: ele sunt, practic, nume sau etichete anexate lucrurilor exterioare. În cazul senzațiilor, cum este durerea (sau, cel puțin, așa spune teoria), procesul de etichetare se realizează printr-un tip anume de introspecție, în care o experiență sau un eveniment mental particular se asociază cu un cuvânt anume. Totuși, pentru filosofi precum Descartes sau Locke, care au urmat „calea ideilor” (vezi p. 12), conform căreia toate contactele noastre cu lumea sunt mediate de reprezentări interne sau de „idei”, semnificația întregului limbaj trebuie să fie, în cele din urmă, dependentă de un proces intern prin care fiecare cuvânt este legat de un obiect mental. Scopul argumentului limbajului privat este acela de a nega că în această manieră și-ar dobândi sensul cuvintele.

Să zicem (ne invită Wittgenstein să ne imaginăm) că ne hotărâm să înregistrăm fiecare mod în care apare o senzație, notând în jurnal litera S, unde S înseamnă „această senzație, pe care o am acum”. Cum veți ști, data următoare când apare senzația, că ați aplicat semnul corect? Singurul lucru care a făcut, în primă fază, semnificarea corectă a fost decizia personală că lucrurile să stea în acel fel; iar ceea ce va face semnificarea corectă data următoare va fi din nou decizia, dar din acel moment. Cu alte cuvinte, poți

1905

Regele Franței este chel

1953

Gândacul din cutie

Ajută musca să iasă din sticlă!

Consecințele argumentului lui Wittgenstein privind limbajul privat au depășit cu mult granițele filosofiei limbajului. În prima parte a secolului XX, limbajul reprezenta preocuparea multor filosofi, întrucât se presupunea că limitele limbajului determină limitele cunoașterii. „Când nu putem vorbi despre ceva, mai bine tăcem”, așa ar fi spus tânărul Wittgenstein. Așadar, o schimbare majoră în ceea ce privește felul în care era conceput limbajul a produs o schimbare majoră în sfera filosofiei, ca întreg. La fel de semnificativ, însă, a fost impactul lucrărilor lui Wittgenstein asupra stilului și metodei filosofiei.

Wittgenstein simțea că filosofia modernă era, în cea mai mare parte, construită defectuos, plecând de la înțelegerea greșită a naturii limbajului – gândirea creată de el în vâlc de argumentul limbajului privat. Filosofii, crodau el, dau prea mare importanță anumitor forme ale expresiei, care nu sunt suficiente pentru utilizarea limbajului în interacțiunile sociale reale. Aceștia, pur și simplu, s-au obișnuit să generalizeze și să gândească abstract, pentru a izola cât mai bine problemele cu care se întâlnesc; pe care, după aceea, se străduiesc să le rezolve. De fapt, ei creează, mai degrabă, probleme pentru ei înșiși, întrucât „limbajul pleacă în vacanță”. Sfatul lui Wittgenstein este de a vizu terapia prin filosofie, și nu teoria. Filosofii, spune el, folosind o imagine potentă, sunt ca niște muște blocate într-o sticlă. Misiunea lui era aceea de „a le arăta calea prin care să iasă afară”.

decide ce-ți place: dacă semnificarea pare în regulă, atunci este în regulă. Aceasta înseamnă însă că „nu putem aborda nicicum acest «în regulă»”. Nu există „criteriu exterior al corectitudinii”, concluzionează Wittgenstein, există doar standardul reprezentat de experiența personală, subiectivă, a cuiu. Este ca și cum cineva ar spune: „Dar eu știu cât sunt de înalt! Uite, pun mâna deasupra capului și am dovada!” Din moment ce nu există o cale nearbitrară pentru a ști dacă un semn este aplicat corect sau nu, respectivul semn nu poate avea vreun înțeles; iar o limbă făcută din astfel de semne (o limbă privată) ar fi lipsită de sens, neînțeleasă nici măcar de cel care-o vorbește.

Semnificație prin utilizare Așadar, cuvintele nu-și primesc și nici nu-și pot primi semnificația în felul în care susține modelul procesului interior că

GÂNDACUNCUȚIE

s-ar întâmpla. Cum își capătă ele, atunci, sensul? Ca o consecință firească, după ce demonstrează imposibilitatea limbajelor private, Wittgenstein insistă asupra necesității limbajului public, în care cuvintele își primesc semnificația efectiv „în văltoarea vieții”. Departe de a fi un mister insondabil ascuns în noi, sensul limbajului este de găsit, mai degrabă, la suprafață, în detaliile utilizării lui.

E greșit să presupunem că trebuie să descoperim uzul și scopul limbajului și, după aceea, să dăm la iveală – ca pe un fapt suplimentar – semnificația lui. Sensul e stabilit de utilizatorii limbajului, împreună: când se pun de acord asupra semnificației unui cuvânt, ei se pun de acord, de fapt, asupra utilizării lui. Limbajul este public, profund întretesut în pânza vieții lor pe care oamenii le duc cu toții laolaltă. A împărtăși un limbaj între noi înseamnă a împărtăși o lume cu credințe și asumptii, a împărtăși o viziune comună asupra ei.

Pentru a dezvolta ideea semnificației ca utilizare, Wittgenstein propune sintagma „joc de limbaj”. Miracolul limbajului stă în capacitatea acestuia de a facilita utilizarea cuvintelor și a expresiilor într-o varietate de contexte, de la unele extrem de tehnice și de profesionale la cele sociale, mai largi decât oricare altele. Fiecare dintre aceste contexte, mici sau ample, reprezintă un joc de limbaj diferit, în care se aplică un set de reguli. Aceste reguli nu sunt corecte sau greșite, dar pot fi mai mult sau mai puțin potrivite pentru o funcție sau pentru un scop anume în viață.

**” DACĂ LEUL AR PUTEA
VORBI, NU L-AM ÎNȚELEGE.”**
Ludwig Wittgenstein, 1953

**Idee de bază:
jocuri de limbaj**

33 Știință și pseudoștiință

Fosilele sunt rămășițe sau urme de animale care au trăit în trecut, devenind o materie dură după moartea acestora și păstrându-se în miezul rocilor. Zeci de mii de fosile au fost descoperite...

1. ...începând de la cele mai primitive bacterii, care au trăit acum 3,5 miliarde de ani, și până la oamenii moderni, care au apărut în Africa, acum 200 000 de ani. Fosilele și modul lor de dispunere succesivă, în straturile biologice, reprezintă o sursă neprețuită de informații cu privire la dezvoltarea vieții pe Pământ, dovedind că formele mai recente de viață au evoluat din celelalte.

2. Începând cu cele mai primitive bacterii și până la oamenii moderni timpuriu. Toate vietățile care azi nu mai sunt, împreună cu toate cele care încă trăiesc, au fost create de Dumnezeu în decurs de șase zile, acum aproximativ 6 000 de ani. Cele mai multe dintre aceste vietăți au pierit într-o inundație catastrofală produsă cam cu o mie de ani mai târziu.

Două viziuni complet diferite, referitor la sunt și ce ne spun fosilele. Prima explicație este cea pe care ne-o dă, în mod obișnuit, un geolog sau un paleontolog. Cea de-a doua posibil să fie prezentată de un creaționist tânăr, care susține că povestea creației, așa cum apare în Facerea, este literalmente adevărată. Nici unul nu privește cu ochi buni modul celuilalt de a vedea lucrurile: creaționistul crede că omul de știință greșeste în privința multor aspecte fundamentale, în primul rând prin aceea că acceptă teoria

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

cca 1300 d.Hr.

Bricul lui Occam

1670

Credință și rațiune

evoluției prin selecție naturală; omul de știință crede despre creaționist că este ghidat de zelul său religios, motivat politic și total iluzionat, dacă-și închipuie că spusele lui au vreun tărâm științific real. Întrucât pentru omul de știință creaționismul nu este decât o absurditate îmbrăcată în haine științifice sau pseudoștiințifice!

Știința contează Ce e știința, mai precis? Cu siguranță, va trebui să răspundem la această întrebare, dacă vrem să identificăm impostorii. În orice caz, răspunsul este important – pretențiile științei sunt enorme și în nici un caz exagerate. Viața umană s-a transformat radical în numai câteva sute de ani; boli devastatoare au fost eradicate; călătorii care durau, înainte, săptămâni durează, acum, câteva ore; oamenii au ajuns pe Lună; structura subatomică a materiei a fost descoperită. Toate acestea și multe altele le datorăm științei. Puterea ei de transformare este atât de mare, încât simpla pomenire a adjectivului „științific” este merită, adesea, să descurajeze abordarea critică și analitică a unor chestiuni. Dar nu toate descoperirile științei popularizate rezistă criticii, chit că unele afirmații ale adversarilor științei – sau ale celor care susțin pseudoștiința – sunt răuvoitoare, motivate de interese personale sau chiar periculoase. Este, de aceea, important să separăm neghina de grâu.

Când te trezești la înghesuială

Cronologia sistematică de la baza evoluției care să nu existe nici un fel de „retroversiuni” geologice (fosile care să iasă la iveală într-un strat de roci necorespunzător). Această este o ipoteză pe deplin testabilă și falsificabilă, ar fi suficient să găsim o singură fosilă de dinosaur într-un strat de roci necorespunzător, precum acela cu fosile umane sau artefacte, și s-a zis cu teoria evoluției! De fapt, pentru milioanele de fosile dezgrăbite de-a lungul timpului nu s-a găsit nici măcar o singură nepotrivire de acest fel, ceea ce constituie o confirmare clară a teoriei. Pentru creaționist, aceste dovezi sunt extrem de stranie. Pentru nemăsuratele încercări disperate de a respinge aceste dovezi, regăsim și așa-zisa „acțiune de tip hidrolic”, potrivit căreia formele și densitățile diferite ale compunilor le-ar fi făcut, să se scufunde la rate diferite, acesta fiind motivul pentru care întâlnim fosilele în diverse straturi. O altă explicație este aceea că animalele mai inteligente au reușit să evite înecul și au ajuns, astfel, în straturile superioare. Așa e când te trezești la înghesuială.

1739

Știință și pseudoștiință

1962

Schimbări de paradigmă

ȘTIINȚĂ

Metoda ipotetică În mod obișnuit, se consideră că metoda științifică este ipotetică: pleacă de la niște date obținute prin observații, după care face pasul spre teorie, încercând să construiască ipoteze care să explice datele respective. O ipoteză de succes este una care rezistă interogațiilor ulterioare și generează predicții care nu ar fi fost, altfel, făcute. Se trece, așadar, de la observații empirice la generalizări, iar dacă generalizările sunt bune și rezistă examinărilor prelungite, vor fi, în cele din urmă, acceptate ca „legi ale naturii”, despre care se așteaptă să rămână valabile în circumstanțe similare, indiferent de variațiile în materie de timp și de loc. Problema principală a acestui mod de a privi știința, așa cum a fost formulată cu 250 de ani în urmă, de către David Hume, este așa-zisa problemă a inducției (vezi p. 111).

Indeterminarea teoriei prin dovezi O altă cale de a spune, în esență, același lucru este faptul de a pretinde că o teorie este mereu „indeterminată” în raport cu dovezile disponibile: dovezile nu sunt niciodată suficiente pentru a face o alegere definitivă în privința teoriilor. Într-adevăr, în principiu, pot fi formulate nenumărate teorii alternative, care să explice orice set dat de

Falsificare

O soluție interesantă la problema inducției a fost propusă de filosoful Karl Popper, austriac de origine. În esență, acesta crede că problema nu poate fi rezolvată, dar poate fi evitată. Nici o teorie nu trebuie considerată adevărată în mod definitiv, oricâte dovezi s-ar strânge în favoarea ei, vom accepta o teorie până în momentul în care aceasta va fi falsificată sau infirmată. Astfel, milioane de observații care susțin afirmația că oia sunt albe nu sunt suficiente să confirme teoria, în timp ce o singură observație privind o oia neagră este suficientă ca s-o infirme.

Caracterul falsificabil este, deci, pentru Popper, ceea prin care desosebim știința veritabilă de imitați. O teorie încrezătoare în forțele ei trebuie să fie curajoasă și să facă predicții îndrăznețe, care pot fi falsificate și infirmate, pseudoshiința, dimpotrivă, păstrează întotdeauna lucrurile vagi, în speranța că nu va fi demonstrată drept ceea ce este. Falsificaționismul este încă influent astăzi, deși mulți nu acceptă excluderea inducției din știință pe baza lui și nici relația, mai degrabă simplă, dintre teorii științifice și dovezi (presupun neutre și obiective) pe care se bazează.

ȘTIINȚĂ PSEUDOSHIINȚĂ

„date”. Întrebarea care se pune, atunci, este dacă diversele precizări și adăugiri ad hoc, aduse unei teorii pentru a o fundamenta, sunt mai mult decât suportă ea. Acest proces de ajustare, de rafinare continuă este parte semnificativă a metodologiei științifice, dar, dacă dovezile care se adună împotriva teoriei sunt, pur și simplu, prea numeroase, atunci este posibil să nu rămână altă soluție decât aceea de a o respinge.

Problema creaționismului este că există un adevărat tsunami de dovezi împotriva lui. Doar două exemple:

radiometria și alte metode de datare folosite în geologie, în antropologie sau în știința planetară ar trebui complet abandonate pentru a se potrivi cu cronologia asociată Pământului tânăr;

dispunerea stratificată a fosilelor și lipsa oricăror neconcordanțe (prezența unor fosile în straturi necorespunzătoare) reclamă eforturi aproape contorsioniste din partea celui care susține poziția creaționistă.

Creaționismul are, însă, și o multitudine de probleme interne. De exemplu, s-ar cere o sursă masivă de apă, pentru o inundație globală, și nici una cunoscută până în acest moment nu este credibilă (impactul cu comete înghețate, concentrări ale vaporilor în atmosferă, depozite subterane etc.). I se reproșează, adesea, creaționismului că nu își asumă riscuri, că nu face predicții curajoase și univoce, așa cum face știința adevărată. Ar fi, însă, mai corect să se spună că face predicții nebunești care nu sunt în nici un fel susținute de dovezi.

**Idee de bază:
dovezi care falsifică ipoteze**

34 Schimbări de paradigmă

„Dacă am văzut puțin mai departe, a fost pentru că am stat pe umerii unor giganti”, iată remarca pe care a lăcut-o Isaac Newton într-o discuție cu colegul său Robert Hooke, surprinzând leul în care avansează știința. Progresul științific este un proces cumulativ, în care fiecare generație de savanți construiește mai departe, plecând de la realizările celorlalți: un marș al colaborării – gradual, melodic, de neoprit – întru mai bună înțelegere a legilor universale ale naturii.

Desigur, imaginea de mai sus este fermecătoare, dar, cu siguranță, eronată, dacă e să-l credem pe Thomas S. Kuhn, filosof și istoric american. În foarte cunoscuta sa carte din 1962, *Structura revoluțiilor științifice*, Kuhn conturează o imagine mai brută și mai puțin comună asupra dezvoltării științifice: o istorie a perioadelor de progres, întreruptă, uneori, de momente de criză, cunoscute sub numele de „schimbări de paradigmă”.

Știință normală și știință revoluționară În așa-zisa perioadă a științei normale, o comunitate de savanți operează în același cadru conceptual, numit „paradigmă”. O paradigmă este un ansamblu lax și flexibil de idei și de asumptii împărtășite: metode și practici comune, linii de lucruri implicite care privesc anumite subiecte de cercetare, tehnici acceptate universal și standarde comune de testare, interpretări care nu sunt discutate, trecute de la o generație la alta ș.a.m.d. Oamenii de știință care lucrează în cadrul unei paradigme nu sunt interesați să iasă din ea sau să întâlnească noi provocări: ei sunt, mai degrabă, implicați în rezolvarea unor ghicitori produse de utilizarea

CRONOLOGIE

cca 1300 d.Hr.

Becul lui Occam

1739

Știință și pseudoștiință

Adevăr științific și relativism științific

Una dintre trăsăturile fundamentale ale schimbării în știință este, pentru Kuhn, faptul că aceasta depinde de condițiile unei anumite culturi și de alți factori. Deși Kuhn însuși s-a distanțat de citirea relativistă a operei sale, viziunea sa cu privire la modul în care se realizează adevărul științific atuncă o umbră de îndoială asupra noțiunii însăși de adevăr științific și asupra pretenției științifice de a căuta fapte absolut obiective legate de cum sunt lucrurile. Ce rost mai are să vorbim despre adevăr obiectiv, câtă vreme fiecare comunitate științifică își stabilește propriile scopuri și are standardele sale în privința adevărului, a testării și a argumentației, câtă vreme filtrează totul printr-o rețea de presupuneri și de convingeri, câtă vreme decide singură ce întrebări să pună și care răspunsuri sunt corecte? Concepția obișnuită despre adevărul unei teorii științifice se referă la cât de bine stă în picioare în fața unor observații neutre și obiective cu privire la lume. Dar, după cum au arătat Kuhn și alți, nu există fapte „neutre”; nu există linie clară de demarcație între teorie și date, fiecare observație este „invalabilă” în teorie – acoperită cu un strat gros de credințe anterioare și de presupuneri teoretice.

unor scheme conceptuale, în rezolvarea anomaliilor imediat ce apar și în extinderea și securizarea granițelor domeniului lor.

O perioadă de știință normală se poate întinde pe generații întregi, putând dura chiar secole la rând, dar, în cele din urmă, eforturile făcute de cei din comunitatea științifică duc la apariția unei sume de probleme și de anomalii care încep să submineze și să pună la îndoială paradigma existentă. Aceasta va genera, ulterior, o criză care îi va încuraja pe unii să cerceteze dincolo de cadrul stabilit al teoriei și să realizeze o nouă paradigmă, care va implica schimbarea sau migrarea celor care operau în vechea paradigmă spre cea nouă – migrare care poate dura, și ea, ani sau decenii. Exemplul favorit al lui Kuhn îl constituie trecerea șocantă de la sistemul geocentric al lui Ptolemeu

1962

Schimbări de paradigmă

Uz și abuz public

Sintagma „schimbare de paradigmă” este un exemplu atipic de expresie academică ce a migrat cu multă ușurință spre domeniul public. Ideea de schimbare radicală a felului în care gândesc sau priveșc oamenii lucrurile este atât de sugestivă și de rezonantă cu modul cîrmenilor de a privi lucrurile, încît expresia a fost preluată rapid în tot felul de alte contexte. Astfel, inventarea pușculi de pușcă a marcat o schimbare de paradigmă în tehnica militară, penicilina – în tehnologia medicală, mutațiile cu reacție – în aviație, telefoanele mobile – în societate, rachetele de grafit – în tenis ș.a.m.d. Cei mai puțin izbucniți, sintagma a devenit una de manșă pentru brokerii financiari. Și în mod ironic, lucrarea lui Kuhn a fost, ca însăși o schimbare de paradigmă în felul în care privește filosofia progresul științei.

Bilete Kuhn

Prin chiar natura lor, schimbările de paradigmă pot pune oamenii pe picioare greșite. În 1900, într-un moment de bybris glisului, lordul Kuhn, un faimos fizician britanic, declara: „Nu mai este nimic nou de descoperit în fizică! Tot ce mai putem spera să obținem sunt măsurători din ce în ce mai precise.” Pentru ea, la numai câțiva ani după aceea, teoria specială și cea generală a relativității, împreună cu noua mecanică cuantică, să uzurpe stocul teoriei speciale pe care-l ocupase, până atunci, mecanica newtoniană.

la sistemul heliocentric al lui Copernic. O altă trecere bulversantă de la o paradigmă la alta a fost înlocuirea mecanicii newtoniene de fizica cuantică și mecanica relativistă, în primele decenii ale secolului XX.

Discontinuitățile radicale și dizlocările presupuse de filosofia lui Kuhn au făcut ca aceasta să fie dezbătută în calitate de teză istorică, dovedindu-se însă, fără doar și poate, extrem de influentă printre filosofi și științei. De un interes deosebit s-a bucurat ideea că paradigmele sunt „incomensurabile” – adică diferențele primare din logica lor de bază se traduc prin aceea că rezultatele obținute în cadrul unei paradigme sunt, pur și simplu, incompatibile sau netestabile în cadrul altei paradigme. Astfel, deși nu mai e o surpriză pentru nimeni că „atomul” descriși de Democrit sunt efectiv incompatibili cu cei descriși de Ernest Rutherford, teza incompatibilității susține că și atomii lui Rutherford sunt la fel de incompatibili cu cei descriși de mecanica cuantică. Discontinuitatea logică de la baza arhitecturii științifice este contrară imaginii despre știință care a existat înaintea lui Kuhn. Anterior, era îndeobște acceptat că edificiul cunoașterii științifice se înălța pe temelii solide construite de generații succesive

Lipsa de unitate a științei

S-a petrecut mult timp că știința este o întreprindere unitară. A părut rezonabil să se vorbescă despre o metodă științifică, un set unic și bine definit, de proceduri și de practici ce pot fi, în principiu, aplicate unor domenii științifice diferite. S-a vorbit, de asemenea, despre unificarea tuturor științelor, prin care toate legile și principiile să devină părți ale unei structuri atotcuprinzătoare, de nivel superior și coerentă intern. Chiar pentru a realiza așa ceva este abordarea reductionistă a științelor (asumpția obișnuită fiind aceea că reductionismul respectiv se va realiza sub formă). Cercetările mai recente au arătat însă existența unor diferențe sociale și culturale a științelor și au subliniat lipsa de unitate a domeniului. În odă cu aceasta, a devenit tot mai clar că încercarea de a unifica științele este, probabil, o himeră.

de savanți. Printr-o singură lovitură, Kuhn a spulberat ideea că ar exista un progres vizând un adevăr științific unic și a înlocuit-o cu imaginea unui peisaj divers, alcătuit din metode și scopuri științifice diferite.

Idee de bază:
știința – evoluție
și revoluție

”**NU AM NICI UN DUBIU, DE PILDĂ, CĂ MECANICA LUI NEWTON ESTE SUPERIOARĂ CELEI A LUI ARISTOTEL ȘI CĂ ACEEA A LUI EINSTEIN ESTE MAI BUNĂ DECÂT A LUI NEWTON, CA INSTRUMENTE DE REZOLVAT PROBLEME. DAR NU REUȘESC SĂ VĂD, ÎN SUCCESIUNEA LOR, NICI O DIRECȚIE COERENTĂ, NICI O DEZVOLTARE ONTOLOGICĂ.**”

Thomas Kuhn, 1962

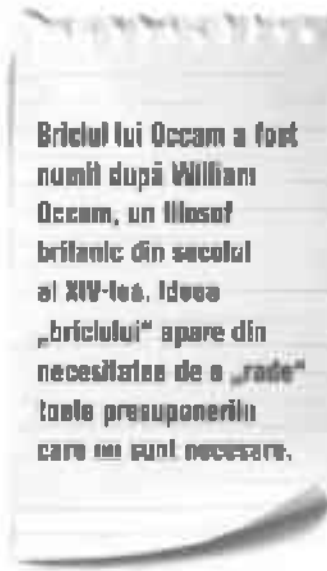
35 Briciului Occam

Cercurile din recoite sunt structuri geometrice realizate prin culcarea la pământ a spicelor de grâu, orz, secară ș.a.m.d. Asemenea formațiuni, de multe ori de mari dimensiuni și extrem de complexe, au fost găsite în lume în număr tot mai mare, începând cu anii 1970. Presa a speculat intens subiectul și, astfel, au apărut multe ipoteze cu privire la originea lor.

Teoriile cu cel mai mare impact au fost:

1. Cercurile sunt locul de aterizare a unor nave spațiale extraterestre, care au realizat structurile distinctive în lanuri.

2. Cercurile au fost create de oameni care au vrut să păcălească lumea, iar semnele menite să atragă atenția au fost făcute cu ajutorul unor frânghii și al altor unelte.



Briciul lui Occam a fost numit după William Occam, un filosof britanic din secolul al XIV-lea. Ideea „briciului” apare din necesitatea de a „rădi” toate presupunerile care nu sunt necesare.

Ambele explicații par să justifice în mod convingător dovezile care există, deci cum am putea decide în care din aceste două teorii să credem? În absența unor informații suplimentare, putem alege rațional între aceste teorii rivale? Conform unui principiu cunoscut sub numele de „briciul lui Occam”, putem: când există una sau mai multe ipoteze cu scopul de a explica unul și același fenomen, este rezonabil să accepți explicația mai simplă – cea care face cele mai puține asumptions nesustinite prin dovezi. Teoria a doua, în exemplul nostru, nu face nici un fel de asumptions cu privire la activitatea extraterestră, ea nu vizează decât comportamentul uman nesăbuit, atât de comun de-a lungul istoriei. Deci suntem îndreptățiți, în mod rațional,

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

cca 1300 d.Hr.

Briciul lui Occam

1637

Problema minte-corp

Cai, și nu zebre

Se știe că medicii, în special cei buni, preferă să diagnosticheze o boală rară, în loc să pună un diagnostic mai comun și mai probabil. Pentru a contracara această tendință, studenților la Medicină i se spune adesea: „Atunci când auziți un tropot de copite, nu vă așteptați să apară o zebra”. De cele mai multe ori, explicația mai comună este cea corectă. Totuși, raportat la utilizări similare ale briciului lui Occam, explicația cea mai simplă nu este întotdeauna cea mai corectă, iar singurul doctor care va recunoaște mereu doar tropitul celui care doborât de cai. Doctori care lucrează în Africa vor trebui, desigur, să gândească invers.

să credem – provizoriu și admitând că pot apărea oricând dovezi noi – că semnele din lanuri sunt opera unor oameni puși pe făcut farse.

În acest caz, briciul lui Occam este în centrul atenției. Știm, astăzi, că teoria a doua este corectă, pentru că oamenii care au pus la cale acele farse au recunoscut. Dar este briciul lui Occam un principiu la fel de demn de încredere de fiecare dată?

Ambiții și limitări Cunoscut, uneori, și sub numele de „principiul parcimoniei”, briciul lui Occam este, în esență, un îndemn de a nu căuta explicații mai complicate acolo unde putem da explicații mai simple. Când există mai multe explicații, ar trebui (dacă toate celelalte condiții sunt egale) s-o preferăm pe cea mai simplă.

Briciul lui Occam a fost uneori criticat pentru că nu face lucruri pe care nici n-ar avea cum să le facă. Teoriile empirice sunt întotdeauna indeterminate, în raport cu datele pe care se bazează (vezi p. 134), așa că mereu există mai multe explicații pentru un set de date. Principiul nu statuează că explicația mai simplă este cea corectă, ci, mai degrabă, că este mai probabil să fie corectă

1739

Știință și pseudociență

1912

Celelalte minți

1962

Schimbări
de paradigmă

1981

Creierul din borcan

ȘTIINȚĂ

și că ar trebui adoptată, până când vor apărea noi dovezi. Este, mai degrabă, o regulă a prudenței și o exigență metodologică necesară, în primul rând (s-ar putea presupune), pentru a ghida eforturile cuiva în primele stadii ale unei investigații.

Briciul în acțiune Deși nu este recunoscut explicit, briciul lui Occam este folosit frecvent în disputele științifice și în alte dezbateri raționale, inclusiv în multe dintre cele care apar în această carte.

Problema creierului din borcan (vezi p. 4) presupune existența a două scenarii rivale, ambele părând să explice la fel de bine faptele: fie suntem ființe reale, cu existență fizică în lume, fie suntem niște creiere în borcane. Este mai rațional să credăm primul scenariu decât pe al doilea? Da, conform briciului lui Occam, pentru că primul este mult mai simplu: o lume reală și unică versus lumea virtuală creată în recipient, plus dispozitivul ca stare, savanți malefici ș.a.m.d. Dar aici, ca și în alte părți, problema este doar deplasată, nu rezolvată: cum să

afirmăm care scenariu e mai simplu? Am putea, de exemplu, pretinde că numărul obiectelor fizice existente contează și că, prin urmare, o lume virtuală e mai simplă decât una reală.

În mod asemănător, problema celorlalte mînți (vezi p. 44) – privind felul în care știm că alți oameni au mîntea lor – poate fi spulberată printr-o simplă mișcare a lamei briciului. Sunt posibile tot felul de explicații, dar este mai rațional să credem că oamenii au o minte ca a noastră, pentru că a le atribui acestora conștiință este

Principiul KISS

Briciul lui Occam apare, oarecum neconvenabil, și în inginerie și în alte domenii tehnice, sub numele de principiul KISS. În sfera dezvoltării de programe de calculator, de exemplu, există o atracție incredibilă a programatorilor spre complexitate și ultraspecificare, care se manifestă printr-un număr variș de „caracteristici adiționale”, toate oricum ingenios și ignorate de 95% dintre utilizatori finali. Abrevierea principiului care dorește să evite asemenea isecute vine de la „Keep it simple, stupid!” („Nu te complică, idiotule!”)

cea mai sigură justificare a comportamentului lor. Cu toate acestea, principiul briciului lui Occam este serios afectat de problema de a depista varianta mai simplă.

Briciul lui Occam este utilizat, adesea, în diverse dispute dualiste, plecând de la principiul că este mai simplu să nu stipulezi existența altui strat al

Măgarul lui Buridan

Utilizarea judicioasă a briciului lui Occam ar trebui să faciliteze alegerea rațională între teorii rivale. Măgarul lui Buridan – dilemă atribuită elevului lui William Occam, Jean Buridan – ilustrează pericolele supraminimizării alegătorilor. Măgarul în temă – prins între două căpițe de fân – nu găsește nici un motiv pentru a prefera o căpiță celorlalte și ajunge să moră de foame. Eroarea bintului animal stă în faptul că presupune că, atunci când nu există un motiv pentru a prefera o căpiță de fân, și nu alta, este rațional să faci ceva și este rațional să nu faci nimic. De fapt, evident că este normal să faci ceva, chiar dacă acel ceva nu poate fi delimitat printr-o alegere rațională.

realități, altui nivel al explicației ș.a.m.d. Complexitatea inutilă – stabilirea unor tărâmurii separate, pentru fizic și mintal, și strădania de a arăta cum sunt conectate – stă la baza multor obiecții aduse dualismului cartezian dintre corp și minte. Briciul poate, desigur, să dea deoparte un nivel al realității, dar nu putem spune care din ele trebuie îndepărtat. Fiziciștii de azi – cei care presupun că tot ce există (inclusiv noi) poate fi explicat prin materie – reprezintă, firește, majoritatea, dar vor exista întotdeauna unii ca George Berkeley, care vor alege calea opusă, cea idealistă (p. 15).

Un briciu hont? Ideea de simplitate poate fi interpretată în nenumărate feluri. Poate fi o avertizare cu privire la propunerea unor entități sau ipoteze lipsite de justificare? Sunt lucruri foarte diferite: păstrarea unui număr minim de ipoteze cu complexitate redusă este numită, uneori, „eleganță”; iar minimizarea numărului și a complexității entităților este numită „parcimonie”. Aceste două caracteristici pot fi opuse: uneori, propunerea unei entități necunoscute până atunci, precum o planetă sau o particulă subatomică, poate ajuta la rezolvarea unui număr mare de probleme teoretice. Dar, cum există atâta incertitudine în legătură cu semnificația briciului, ne putem aștepta la un ajutor ferm din partea lui?

Idee de bază:
păstrează simplitatea!

36 Ceestearta?

„Am văzut și-am tot auzit de lipsa de decență a lui Cockney; dar n-am mai pomenit ca un filifizon ca ăsta să ceară două sute de gulnee pentru un scuipal expus publicului!” În acest mod dur a respins John Ruskin, critic victorian, fantasmagorica pictură a lui James McNeill Whistler, *Nocturnă în negru și aur*, din 1875. Acțiunea în instanță care a urmat a condus la victoria artistului - a primit despăgubiri pe loc -, dar, în realitate, a constituit mai mult de-ălat: a fost o platformă în baza căreia s'a pledat pentru drepturile artiștilor de a se exprima fără a fi expuși constrângerilor impuse de critici; a fost o platformă de unde a făcut cunoscut strigătul de luptă al estetismului: artă de dragul artei!

Faptul că Ruskin nu a înțeles opera lui Whistler nu e neobișnuit. În fiecare nouă epocă de creație se reia lupta dintre artist și critic, lupta în care cei din urmă, reflectând adesea gustul conservator al publicului, își exprimă cu mânie și groază insatisfacția cu privire la realizările noilor generații de artiști. În vremurile noastre, vedem prestine pusă de critici pe atrocitățile artei contemporane: un rechiu marinat, pânze muiate în urină de șobolan, un pat nefăcut etc. Conflictul este etern și fără perspectiva de a fi rezolvat curând, întrucât are la bază una dintre cele mai dificile întrebări: ce este arta?

De la reprezentare la abstracțiune Conceptiile lui Ruskin și ale lui Whistler legate de caracteristicile pe care trebuie să le aibă o operă de artă nu au aproape nimic în comun. În jargon științific, ele se contrazic în privința naturii valori estetice, a cărei analiză constituie preocuparea principală a unei ramuri a filosofiei, cunoscută sub numele de estetică.

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Peștera lui Platon
Ce este arta?

cca 350 î.Hr.

Etica virtuții

1739 d.Hr.

Teoria baul-ural

Grecii credeau că arta este reprezentarea sau oglinda naturii. Pentru Platon, realitatea deplină aparține unui domeniu al Ideilor sau al Formelor, perfecte și neschimbătoare – asociate, invariabil, cu bunătatea și frumusețea (vezi p. 8). Ei privea operele de artă ca pe o palidă reflecție și imitație a acestor realități și, prin urmare, considera că nu ne putem baza pe ele, în drumul spre adevăr; prin urmare, i-a exclus pe poeți și pe alți artiști din republica sa ideală. Aristotel a împărtășit concepția lui Platon despre artă ca reprezentare, dar a demonstrat mai multă înțelegere față de aceasta, arătând că arte completează ceea ce natura a realizat doar parțial, facilitând, prin urmare, o privire în esența universală a lucrurilor.

Ideea artei ca reprezentare și asocierea ei cu frumusețea au rămas valabile până târziu, în epoca modernă. Ca răspuns la această tendință, un grup de gânditori din secolul XX a propus o abordare mai „formalistă” asupra artei, în care liniile, culorile și alte calități formale au fost considerate de maximă importanță, iar celelalte aspecte, inclusiv cele

Ochiul privitorului

Pe vremuri, una dintre întrebările fundamentale și de maximă importanță în artă era aceea dacă frumusețea (sau altă valoare estetică) era cu adevărat „în” obiectul estetic sau era inerentă lui. Realizorii (sau obiectiviștii) susțin că frumusețea este, într-adevăr, o proprietate pe care o poate deține orice obiect, că e o proprietate independentă de convingerile sau de reacțiile unei persoane. David al lui Michelangelo ar fi frumos chiar dacă nu ar mai exista om pe pământ care să-l admire (și ar fi frumos chiar dacă toată lumea ar crede că sculptura este urâtă). Un antirealist (sau, subiectivist) crede că valoarea estetică este legată indisolubil de judecățile și de reacțiile oamenilor. La fel ca în cazul întrebării similare cu privire la caracterul subiectiv sau obiectiv al valorilor morale (vezi p. 52), stranietatea Ideii că frumusețea ar exista, pur și simplu, independent de observator nu ar putea face să adoptăm o poziție antirealistă, să credem că frumusețea se află, cu adevărat, în ochii privitorului. Cu toate acestea, avem o intuiție solidă că trebuie să mai existe ceva în un obiect pe care-l numim frumos, în afară faptului că ni se pare nouă că este așa.

Aceste aspecte sunt susținute, într-o oarecare măsură, de ideea kantiană a validității universale; ideile estetice se bazează, într-adevăr, pe răspunsuri și reacții pur subiective; dar acestea sunt atât de profund ancorate în natura umană, încât au validitate universală – ne putem aștepta ca orice ființă umană normală să le împărtășească.

1946

Eroarea intenționalității

1953

Cândacul din cutie

ESTETICĂ

Teoria instituțională

„Și ei mă tot întreabau: e artă? Iar eu le răspundeam: păi, dacă nu e artă, ce năuă caută într-o galerie de artă și de ce vin oamenii să o admire?”

Această definiție, dată de Tracey Emin, artist britanic, trimite la „teoria instituțională” a artei, discutată pe larg în anii 1970. Această teorie susținea că un lucru se califică drept operă de artă dacă, pur și simplu, este descris astfel de membri oficiali ai comunității artistice (critici, proprietari de galerii, artiști înșiși etc.). Deși influentă la acel moment, teoria instituțională este marcată de dificultăți serioase, nu în ultimul rând de aceea că nu ne informează deloc asupra operei. Vrem să știm de ce operele de artă sunt considerate valoroase. Membrii lumii artistice trebuie să aibă motive pentru a face afirmațiile pe care le fac. Dacă nu se bazează pe nimic, de ce ne-ar interesa opiniile lor? Dacă se bazează pe ceva, ar trebui să știm și noi pe ce.

reprezentationale, au fost excluse. Astfel, forma a fost preferată conținutului, pavând calea pentru abstracționism, care va caracteriza gândirea artistică a secolului XX. Îndepărtându-se, la fel, de lumea reprezentării, expresionismul a renunțat la orice observație minuțioasă asupra lumii externe, în favoarea exagerării și a distorsiunilor, utilizând culori puternice și nenaturale, pentru a exprima trăirile interioare ale artistului. Mai degrabă instinctuale și voit nenaturiste, asemenea expresii ale trăirilor subiective ale artistului au fost privite ca adevărate încununări ale veritabilelor opere de artă.

Asemănări de familie O problemă continuă a gândirii filosofiei apusene, de la Platon încolo, a fost căutarea definițiilor. Dialogurile socratice pun, de regulă, o întrebare – ce este dreptatea, ce este cunoașterea, ce este frumusețea? –, apoi pornesc să arate, printr-o serie de interogații și de răspunsuri, că interlocutorii, în ciuda cunoașterii pe care pretind că o au, nu înțeleg întru totul conceptele pe care le folosesc. Presupoziția tacită care se face este aceea că adevărata cunoaștere a unui lucru depinde de definirea celui lucru, și exact asta nu reușesc să realizeze interlocutorii lui Socrate (care este vocea lui Platon). Dar acest lucru ne confruntă cu un paradox, întrucât cei care nu reușesc să dea definiția unui lucru reușesc să spună, totuși, ce nu este acel lucru, ceea ce înseamnă că au o anumită cunoaștere asupra lui.

CĂESTĂRTA?

În fața unui astfel de caz ne pune și conceptual de artă. Pare că știm ce este și, totodată, ne străduim să găsim condițiile necesare și suficiente pentru ca un anumit lucru să fie considerat operă de artă. Negăsind răspunsul, pare firesc să ne gândim dacă nu cumva problema este pusă greșit: încercăm, într-o cursă halucinantă, să surprindem esența a ceva ce ne scapă.

O modalitate de a ieși din acest labirint este oferită de noțiunea lui Wittgenstein, de „*asemănare de familie*”, pe care o explică într-o lucrare ce i-a fost publicată postum, *Cercetări filosofice*. Să luăm, de exemplu, termenul „*joc*”. Știm cu toții ce este un joc: putem da exemple, putem face comparații între diferite jocuri, putem arbitra situațiile-limită. Problemele apar, însă, atunci când încercăm să mergem mai departe și să găsim o definiție sau un sens esențial, care să cuprindă toate cazurile particulare. Pentru că nu există un asemenea numitor comun: există multe lucruri pe care jocurile le au în comun, dar nu există nici măcar o singură trăsătură pe care să o aibă absolut toate. În concluzie, nu există nici un fel de profunzime sau semnificație esențială: înțelegerea pe care o avem asupra acestui termen constă, mai mult sau mai puțin, în capacitatea noastră de a utiliza termenul într-o gamă cât mai largă de contexte.

Dacă presupunem că „*artă*”, la fel ca „*joc*”, este un termen bazat pe asemănări de familie, atunci toate dificultățile noastre dispar. Unele opere de artă au multe lucruri în comun cu alte opere de artă: exprimă emoțiile unui artist; caută să surprindă esența naturii; ne mișcă, ne emoționează sau ne pochează. Dar, dacă vom continua să căutăm trăsături pe care să le aibă toate în comun, atunci căutăm în van: orice încercare de a defini arta – adică de a surprinde esența unui termen care este fundamental fluid și dinamic – este greșită și sortită eșecului.

” VEDEM O REȚEA COMPLICATĂ DE ASEMĂNĂRI CARE SE SUPRAPUN ȘI SE ÎNCRUCIȘEAZĂ. ASEMĂNĂRI SUB ASPECTE AMPLE SAU MINORE. “

Ludwig Wittgenstein, 1953

**Idee de bază:
valori estetice**

37 Eroarea intenționalității

Mulți îl consideră pe Richard Wagner unul dintre cei mari compozitori care au trăit vreodată. Geniul său creator este dincolo de orice îndoială; procesiunea constantă a admiratorilor săi la „mormântul” de la Bayreuth dovedește talentul lui enorm și admirația de care se bucură. De asemenea, dincolo de orice dubiu se află și faptul că Wagner era un om deosebit de dificil: arrogant peste toate și obsedat de sine, lipsit de scrupule în a-l exploata pe alții, nerecunoscător față de cei apropiați... o listă nestârșită de defecte și de alte rele. Și, ca să fim sinceri până la capăt, părerile lui erau încă și mai respingătoare decât personalitatea: era intolerant, rasist, un antisemit virulent, un avocat convins al epurării rasiale, care a cerut expulzarea evreilor din Germania.

Cât de mult contează toate acestea? Faptul că știm atât de multe despre dispozițiile, caracterul, convingerile lui Wagner ar trebui să influențeze felul în care îl apreciem și îl înțelegem muzica? Am putea presupune că astfel de amănunte sunt importante, în măsura în care îi afectează sau îl influențează activitatea în domeniul muzical; că a ști ce l-a motivat să creeze o anumită lucrare sau cu ce intenții a realizat-o ar putea duce la o înțelegere mai adâncă a scopului și a semnificației acestora. Și, totuși, conform unei teorii critice influente, de la mijlocul secolului XX, interpretarea unei opere trebuie realizată plecând de la calitățile ei pur obiective; ar trebui să respingem toți factorii externi sau irelevanți (biografici, istorici etc.), care îl privesc exclusiv pe autor. Eroarea (presupusă) de a crede că semnificația și valoarea unei opere pot fi stabilite prin apelul la astfel de factori a fost numită „eroarea intenționalității”.

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Ce este arta?

cca 350 î.Hr.

Etica virtuții

Lucrări publice Deși ideea a fost propusă, de atunci, în alte domenii, eroarea intenționalității are ca origine critica literară. Sintagma a fost folosită pentru prima oară într-un eseu din 1946 al lui William Wimsatt și Monroe Beardsley, doi membri ai școlii numite „Noul Criticism”, apărută în SUA la începutul anilor 1930. Principala preocupare a „Noului Criticism” a fost ca poemele și textele în proză să fie tratate ca produse independente și suficiente în sine; semnificația lor ar trebui stabilită doar în baza cuvintelor efective – intențiile autorului, exprimate explicit sau doar presupuse, erau, pur și simplu, irelevante pentru procesul interpretării. O operă, odată trimisă în lume, devine un produs public la care nimeni, nici măcar autorul, nu mai are acces privilegiat.

” NU TREBUIE SĂ ȘTIM
CARE AU FOST INTENȚIILE
PERSONALE ALE
ARTISTULUI TOT CE E DE
ȘTIUT NE SPUNE OPERA
ȘI ATĂT. “

Susan Sontag, n. 1933

Faptul de a atrage atenția cu privire la eroarea intenționalității nu a fost o chestiune pur teoretică: a fost o încercare de a corecta anumite tendințe

Arta imorală este bună?

Una dintre întrebările îndelung dezbătute în filosofie a fost dacă arta reprobabilă din punct de vedere moral poate fi bună în vreun sens (ergetic). Chestiunea a evoluat în jurul unor figuri precum Lars Riefersdalh, regizorul german al câtorva documentare, *Triumful violenței* (despre atacurile naziste de la Nürnberg) sau *Olympia* (despre Olimpiada din 1936 de la Berlin) erau, în fond, pură propagandă nazistă, dar care au fost considerate de mulți drept gemuri din punct de vedere artistic și regional. Grecii antici ar fi abandonat rapid problema, întrucât, pentru ei, moralitatea și frumusețea erau inextricabil legate. Între altele însă chestiunea s-a dovedit mult mai problematică pentru moderni. Artă și s-au arătat indisolubil, cuvințele lui Ezra Pound fiind emblematic: „Arta bună, oricât ar fi de imorală, este în totalitate virtuoasă. Arta bună nu poate fi imorală. Fără artă bună înțeleg arta care depune mărturie adevărată”.

1946 d.Hr.

Eroarea intenționalității

Falsuri, făcături și derive

Pericolele la care ne putem expune, comițând eroarea intenționalității, oversizează să nu ținem cont de intențiile artistului, atunci când stabilim valoarea unei opere de artă. Apreciind o eventuală operă de artă în izolare, ruptă de intențiile creatorului său, este posibil să reținem anumite senzații care ne-ar fi părut rău (sau de care am fi fost surprinși) să le pierdem.

Să presupunem că un falsificator creează un Picasso perfect, exact în stilul maestrului, identic până la ultima bușă, imposibil de detectat ca fals, nici măcar de experți. În mod normal, am subevalua o copie, oricât de bună ar fi, doar pentru că nu este opera maestrului, pentru că este o simplă imitație cuminte, lipsită de geniu creator. Dar, odată ce opera de artă este smulșă din rădăcini, nu sunt aceste considerații lipsite de fond? Un mic ar ziguno că o preferință originală unui copii perfecte este o dovadă de snobism, lăcomie și fatism. Eroarea intenționalității este un accident la acest lucru, ceva care să ne reamintească de adevărata valoare a artei.

Și ce se întâmplă când nu avem de intenție ignoră, întrucât nu există nici un creator? Imaginați-vă că o bucată de lemn este șlefuită de milioane de valeri ale mâii, până când devine o sculptură superbă, frumoasă, ireproșabilă în ceea ce privește calitatea, textura, echilibrul cromatic etc. Desigur, ne-am bucura de această sculptură, dar ar fi ea o operă de artă – sau artă, pur și simplu? Evident, nu este făcută de om. Atunci ce este? Și ce valoare are? Faptul că nu e produsul creativității umane schimbă felul în care o privim. Dar nu e greșit, să gândim așa, dacă originile sculpturii sunt irelevante?

În efort, să ne imaginăm că artistul cel mai important al momentului expune o găleată și un spălător într-o galerie importantă. Vine, apoi, omul de serviciu și își așază, și el, găleata și mopul lângă cele ale artistului. Valoarea artistică a ele, în acest caz, există în modalitatea de selecție și de expunere. Nu există vreo altă diferență între găleată și mopul. Dar, dacă ne referim strict la caracteristicile lor obiective, mai există acum diferență?

Considerațiile din acest gen sugerează că este posibil să trezescă să ne gândim anumite concepții despre artă. Există o șansă reală să fim zăpăciți de hainele cele noi ale împăratului.

În critica literară. Cu siguranță, în ceea ce-i privește pe cititorii obișnuiți, „necorecții”, este evident că există numeroși factori de care accepta țin seama atunci când interpretează un text; pur și simplu, este improbabil ca interpretarea unei cărți despre comerțul cu sclavi să nu fie influențată de faptul că autorul era african sau european. Desigur, se pune, aici, problema

dacă este bine să existe sau nu acest efect, dar ar trebui să fim circumspecți cu abordări care ne duc foarte departe de practica obișnuită. Este, într-adevăr, o problemă dacă e măcar posibil, ca să nu mai zicem dacă e desirabil, să despărțim complet semnificația unei opere de mintea autorului său. A înțelege acțiunile unei persoane înseamnă să facem presupuneri cu privire la intențiile sale ascunse: de ce interpretarea unei opere de artă nu ar avea nevoie de inferențe și de presupuneri similare? Nu în ultimul rând, e greu de acceptat ideea că ceea ce a vrut un autor să transmită prin opera lui este, de fapt, irelevant pentru sensul ei.

Erroarea afectivă Când realizăm evaluarea unui text sau a unei opere de artă – în special, a uneia complexe, abstracte sau solicitante –, ne așteptăm ca segmentele de public să reacționeze diferit, să aibă opinii diverse. Ne așteptăm ca fiecare interpret să-și creeze propria versiune și, într-un sens, fiecare interpretare în sine impune o semnificație diferită asupra lucrării. La prima vedere, faptul că multiplele sensuri n-aveau cum să fie, toate, intenționate de autor sau de artist pare să susțină teza erorii intenționale. În ciuda zelului lor neabătut de a descifra doar semnificația cuvintelor, cei din „Noul Criticism” n-au fost mai puțin preocupați să excludă reacțiile și evaluările cititorilor din receptarea operei literare. A confunda impactul pe care o operă îl poate avea asupra publicului său cu semnificația sa este ceea ce numim „eroare afectivă”. Dată fiind varietatea uriașă de răspunsuri afective pe care le pot avea oamenii, nu pare o idee prea bună să le legăm de semnificația operei. Dar, întreb, nu ar trebui, oare, ca așezata analiză obiectivă a calităților unei opere să țină cont de răspunsurile variate pe care le provoacă în rândul publicului?

” POEMUL NU ESTE UN BUN AL CRITICULUI ȘI NICI AL AUTORULUI (SE DESPRINDE, LA NAȘTERE, DE AUTOR ȘI STRĂBĂTE LUMEA SINGUR, RUPT DE PUTEREA ACESTUIA DE A-L CONTROLA SAU DE A-I IMPUNE CEVA). POEMUL APARTINE PUBLICULUI. “

William Wimsatt și
Monroe Beardsley, 1946

**Idee de bază:
semnificații în artă**

38 Argumentul proiectării

„Priviți în jur: contemplați lumea ca întreg și fiecare fragment al ei. Veți descoperi că nu aveți în față nimic altceva decât o imensă mașinărie, constituită dintr-un număr uriaș de mașinării mai mici, care concep, de asemenea, subdiviziuni dincolo de ceea ce mintea și facultățile umane pot concepe și accepta. Toate aceste mecanisme, împreună cu părțile lor cele mai mici, sunt ajustate unele la altele cu o acuratețe care va stârni admirația oricărui om care le contemplă vreodată. Această curioasă adăplare a mijloacelor la scopuri, vizibilă în întreaga natură, aduce întocmai, deși adeseori depășește, cu aranjamentele din lumea umană, din lumea proiectelor, a gândirii, a înțelepciunii și a inteligenței...”

... **S**i, din moment ce efectele seamănă unele cu altele, ajungem să inferăm, prin intermediul regulilor analogiei, că trebuie să semene și cauzele și că muntea Autorului Naturii trebuie să semene cu aceea a omului, deși are facultăți mult mai largi, direct proporționale cu grandimea operei pe care a realizat-o. Prin acest argument a posteriori și doar prin acest argument, demonstrăm existența unei zeități și asemănarea ei cu mintea și inteligența umane.”

Această formulare succintă a argumentului proiectării, în favoarea existenței lui Dumnezeu, este pusă de David Hume în gura lui Cleanthes, în lucrarea *Dialoguri privind religia naturală*, publicată postum, în 1779. Scopul lui Hume este acela de a da o formulare clară argumentului, pentru a-l putea respinge din nou – și mulți consideră că a realizat o invalidare

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Argumentul proiectării

cca 300 î.Hr.

Problema răului

1078 d.Hr.

Argumentul ontologic

reușită. Un semn al forței și al puterii de atracție intuitive a argumentului constă în faptul că a supraviețuit criticilor lui Hume, dar și în acela că încă apare în diverse forme, până în ziua de azi. Deși argumentul a atins apogeul undeva în secolul al XVIII-lea, originile sale sunt plasate în Antichitate, de atunci încolo nemişcându-se niciodată definitiv de pe scenă.

Cum funcționează argumentul Forța durabilă a argumentului proiectării stă în faptul că are la bază intuiția comună că frumusețea, ordinea și complexitatea, precum și aparenta adaptare la scopuri a tot ceea ce există în jurul nostru nu pot fi, pur și simplu, rezultatul unor procese oarbe și lipsite de inteligență. Trebuie ca toate să fi fost concepute de un agent cu un intelect suficient de vast și cu destule abilități pentru a produce lucrurile extraordinare din natură, atât de minuțios și de incredibil de fin concepute, cu scopul de a îndeplini roluri cât mai variate. Să luăm, de pildă, ochiul uman: este potrivit cu scopul său într-un mod atât de extraordinar, încât trebuie să fi fost proiectat să fie astfel.

Plecând de la o listă de astfel de exemple de potriviri (aparent) remarcabile din natură, argumentul se menține, de obicei, prin analogie cu obiectele făcute de om, care vorbesc, în mod evident, despre creatorii lor. Astfel, după cum un ceas este construit cu atenție, servind unui scop anume, și putem, în baza lui, să inferăm prezența unui ceasornicar, la fel și nenumăratele semne ale unei intenții aparente și ubice în lumea naturală ne fac să credem că avem de-a face, și aici, cu un arhitect: un arhitect cu capacitatea de a crea toate minunile universului și singurul arhitect demn de o asemenea sarcină este Dumnezeu.

Scopul, în lume

Argumentul proiectării nu este cunoscut și sub numele de „argumentul teleologic”. Termenul este derivat din cuvântul grecesc *telos*, care înseamnă „scop” sau „finalitate”, în ideea de bază că scopurile care le decelăm în lumea naturală sunt dovada că există un agent inteligent responsabil pentru ele.

cca 1260

Argumentul cosmologic

1670

Credință și rațiune

RELIGIE

Problema de proiectare În ciuda atractivității sale continue, argumentul proiectării a trebuit să se confrunte cu obiecții serioase, aduse de către David Hume și de alții. Următoarele se numără printre cele mai cunoscute:

Un argument analogic funcționează plecând de la presuposiția că, dacă două lucruri sunt suficient de asemănătoare sub anumite aspecte cunoscute, putem infera că ele sunt asemănătoare și în privința altora, necunoscute. Oamenii și cimpanzeii sunt suficient de similari în ceea ce privește fiziologia și comportamentul, încât să putem presupune (deși nu știm sigur) că și ei simt durere, la fel ca noi. Forța unui argument analogic depinde de gradul de similitudine relevantă între lucrurile care trebuie comparate. Dar asemănările între obiectele făcute de om (precum camerele de luat vederi) și cele naturale (precum ochiul mamiferelor) sunt, într-adevăr, foarte puține, așadar concluziile pe care le tragem prin analogie sunt, la rândul lor, foarte slabe.

Argumentul proiectării pare supus pericolului regresiei infinite. Dacă frumusețea minunată și organizarea universului presupun existența unui proiectant, cu atât mai mult este nevoie de un proiectant pentru întreg universul și pentru proiectantul din spatele lui. Dacă se impune nevoia de

un proiectant, atunci se impune și aceea de un superproiectant și, mai departe, de un supersuperproiectant și tot așa. Așadar, în timp ce negarea regresiei infinite este chiar baza argumentului cosmologic (vezi p. 156), în cazul argumentului proiectării amenințarea regresiei infinite face ca acesta să pară vicios.

Principală calitate a argumentului proiectării este, aparent, aceea că explică modul în care au apărut și în care funcționează tot felul de minuni ale naturii, precum ochiul uman. Dar toate acestea pot fi, de asemenea, explicate și în termeni

Ceasornicari divini și ceasornicari orbi

În lucrarea *Teologia naturală*, din 1802, o episcopului William Paley spune una dintre cele mai memorabile formulări ale argumentului proiectării. Dacă vei găsi un ceas în drum, vei infera, desigur, observând complexitatea și precizia construcției sale, că este opera unui ceasornicar. În mod similar, atunci când observi minunatele ajustări prezente în natură, vei trage concluzia că și aceasta este opera unui agent – Dumnezeu. Făcând aluzie la imaginea lui Paley, biologul britanic Richard Dawkins asemăna procesul selecției naturale cu un „ceasornicar orb”, tocmai pentru că aceste creează structurile complexe ale naturii fără proiectare, scop sau intenție. Ceasornicarul divin și-a pierdut, aparent, stilul, în favoarea celui orb.

Reglaj fin cosmic

Alcunite variante ale argumentului proiectării se bazează pe improbabilitatea ca toate condițiile universului să fi fost aranjate din întâmplare în așa fel încât să apară și să se dezvolte viața. Dacă, de exemplu, anumite parametri, ca forța gravitației sau câștigul inițial al universului aflat în expansiune, ar fi fost puțin diferiți, viața nu ar fi apărut deloc. Pe scurt, par să existe dovezi ale unei reglaj fin al cosmosului, atât de fin încât se impune să presupunem existența cuiva care l-a realizat. Dar lucrul improbabil se întâmplă mereu. Este extrem de puțin probabil să câștigi vreodată un premiu important la loterie, dar uneori se întâmplă, iar, dacă se întâmplă, nu presupui că o aranjat cineva lucrurile astfel încât să câștigi tu, ci pur și simplu pe neașteptate, ca un noroc formidabil. Este extrem de improbabil ca viața să fi evoluat, dar, datorită simplului fapt că ea totuși a evoluat, nu suntem azi aici, să constatăm cât era de improbabil acest lucru – și să tragem concluzii eronate cu privire la improbabilitatea ei.

teoriei darwiniste a evoluției prin selecție naturală, fără a face apel la intervenția supranaturală a unui proiectant inteligent.

Chiar dacă am accepta argumentul proiectării, există limitări în privința concesiilor pe care o facem. Multe dintre „creațiile” naturii par să fi fost realizate în echipă, astfel încât ar fi nevoie de mai mulți zei și, cu siguranță, lumea nu s-ar limita la unul singur. Fiecare obiect natural, oricât ar fi de demn de admirație, vădește numeroase imperfecțiuni, la o privire mai atentă; nu indică, atunci, opera imperfectă un proiectant imperfect? În general, măsura răului din lume și, automat, din obiectele acesteia, produce dublul referitor la creatorul ei și la moralitatea lui. Și, desigur, nu avem motive serioase să credem că eventualul proiectant, oricât bine ar fi făcut, este încă în viață.

Idee de bază:
ceasornicarul divin

39 Argumentul cosmologic

Întrebare: De ce există ceva, mai degrabă decât nimic?

Răspuns: Dumnezeu.

Iată începutul și sfârșitul argumentului cosmologic, între cele două extreme neexistând foarte multe lucruri: acesta este unul dintre argumentele clasice în favoarea existenței lui Dumnezeu și, totodată, unul dintre cele mai influente și mai suspecte (ar spune unii) din istoria filosofiei.

De fapt, ceea ce numim „argument cosmologic” reprezintă, mai degrabă, o familie de argumente decât unul în sine, dar toate variantele sunt comparabile formal și justificate similar. Sunt, în totalitatea lor, întemeiate empiric, bazate (în cele mai cunoscute versiuni) pe observația neverificabilă că tot ce există e provocat de ceva (vezi caseta). Acest ceva este, însă, produs, la rândul lui, de altceva și așa mai departe, la infinit. Pentru a evita regresia infinită, trebuie să ajungem la o cauză care nu este ca însăși cauzată de altceva: prima cauză, necauzată (sau care se cauzează pe sine), și tot ceea ce există este Dumnezeu.

De ce nu există nimic? Lăsând, o clipă, deoparte considerațiile privind calitățile argumentului cosmologic, el constituie, de fapt, răspunsul la cea mai naturală, fundamentală și mai firească întrebare din câte există: de ce există ceva, mai degrabă decât nimic? Ar fi putut să nu existe nimic, dar iată că există ceva. De ce? Ca și celelalte argumente în favoarea existenței lui

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Argumentul protecării

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

1078 d.Hr.

Argumentul ontologic

ARGUMENT COSMOLOGIC

Dumnezeu, argumentul cosmologic își are rădăcinile în Antichitate și reprezintă baza pentru trei dintre cele *Quinque Viae* (Cele cinci căi) ale lui Toma d'Aquino, altfel spus cinci argumente aduse în favoarea existenței lui Dumnezeu. Dacă veți întreba un cosmolog modern „de ce există ceva?”, vă va răspunde, cel mai probabil, referindu-se la Big Bang, explozia cataclismică în urma căreia s-a născut Universul, acum mai bine de 13 miliarde de ani, în urma căreia au apărut materia, energia și timpul însuși.

” EXPERIENȚA
NOASTRĂ, ÎN LOC
SĂ NE OFERE UN
ARGUMENT PENTRU
O PRIMĂ CAUZĂ,
FACE, MAI DEGRABĂ,
CONTRARIUL. ”

J.S. Mill, 1870

Să te descurci al naibii de prost Atracția exercitată de argumentul cosmologic are legătură cu faptul că încearcă să răspundă la o întrebare foarte bună. Sau, cel puțin, la o întrebare care pare foarte bună și, cu siguranță, foarte naturală: de ce existăm? (Noi și restul universului.) Putem considera bun răspunsul pe care-l dă argumentul cosmologic? Există câteva motive pentru a ne îndoi de asta.

Versiuni cosmologice

Diferența principală dintre variantele argumentului cosmologic stă în tipul particular de relație dintre lucrurile la care se referă. Versiunea cea mai familiară, cunoscută sub numele de argumentul primei cauze, pleacă de la o relație cauzală („fiecărui lucru este cauzat de alt lucru”), dar relația poate fi una de dependență, de contingență, explicativă sau de inteligibilitate. Cănuț aceasta nu poate fi extinsă la infinit și, pentru evitarea regresiei, punctul de pornire (de exemplu, Dumnezeu) trebuie să fie lipsit de caracteristici respective. Altfel, conform argumentului, Dumnezeu trebuie să nu aibă cauză (sau să fie propria cauză), să fie independent de orice altceva, necesar (adică să existe în mod necesar, să nu se fi putut să nu existe), autexplicativ și inteligibil, fără a face, pentru asta, referință la altceva. (Pentru simplitate, aici redăm argumentul exclusiv în termenii de cauzalitate.)

cca 1260

Argumentul cosmologic

1670

Credință și rațiune

1739

Știință și pseudoștiință

RELIGIE

Dumnezeul golurilor

Din punct de vedere istoric, sintagma aceasta a fost invocată un zeu (sau mai mulți), pentru a explica lucrurile aflate dincolo de puterea umană de înțelegere. Astfel, în vremurile când cauzele din baza fenomenelor meteorologice nu erau înțelese, era ceva obișnuit să se invoce acțiunile unor zei mărunți.

Pe măsură ce știința a avansat, tendința generală a fost, de asemenea, explicații să fie discreditate și înlăturate. Înainte ca Darwin să propună evoluția prin selecție naturală, erii

adesea, invocau Dumnezeu atunci când ordinea și opinența proiectare a naturii nu puteau fi explicate (vezi p. 152).

În cazul argumentului cosmologic, Dumnezeu s-a retras până la marginile înțelegerii noastre – la începuturile universului și la începutul timpului. Conceput astfel, Dumnezeu s-ar putea să fie dincolo de capacitățile explicative ale științei. Dar cu ce cost? Paradisul a fost, într-adevăr, pierdut.

Premisa aparent plauzibilă pe care este construit argumentul cosmologic – aceea că fiecare lucru este cauzat de un altul – se bazează pe experiența noastră cu privire la felul în care stau lucrurile pe lume. Dar argumentul ne cere, apoi, să extindem această idee la ceea ce, prin definiție, este dincolo de experiența noastră, întrucât se află în afara universului însuși: și anume ceea ce a făcut ca universul să existe, de la bun început. Desigur, experiența nu ne poate ajuta în această privință și nu este foarte limpede nici măcar dacă acest concept este coerent: prin univers înțelegem tot ceea ce există, iar începuturile sale, admitând că acestea există, marchează, de asemenea, începuturile timpului.

La prima vedere, premisa principală a argumentului (totul are o cauză) contrazice concluzia (Dumnezeu nu are nici o cauză). Pentru a evita acest lucru, Dumnezeu trebuie să se afle în afara acestui „tot”, care s-ar traduce prin „tote lucrurile din natură”. Cu alte cuvinte, Dumnezeu trebuie să fie o ființă supranaturală. Acesta este un rezultat mulțumitor pentru toți cei care erau deja convinși că într-acolo trebuie să ne ducă argumentul. Pentru ceilalți – care trebuiau convinși de către argument – misterul continuă să se adâncească, întărind suspiciunile că argumentul este, esențialmente, incoerent sau de neînțeles.

Argumentul depinde de ideea că regresia causală infinită e de neacceptat: lanțul trebuie să se sfârșească undeva, iar acest undeva este reprezentat

ARGUMENT COSMOLOGIC

de Dumnezeu, care nu este cauzat (sau care se cauzează pe sine). Dar, oare, chiar implică ideea unui lanț nesfârșit faptul că universul nu are început, iar această idee este mai greu de acceptat decât aceea a unei ființe supranaturale aflate în afara timpului?

Dacă acceptăm că regresia trebuie să se sfârșească undeva, de ce n-am accepta ca lucrul necauzat să fie universul însuși? Dacă suntem de acord cu posibilitatea autocauzării, Dumnezeu devine inutil.

Argumentul cosmologic ne obligă să-i atribuim lui Dumnezeu câteva trăsături foarte speciale: că nu este cauzat (sau că este autocauzat), că există în mod necesar ș.a.m.d. Toate acestea sunt, prin ele însele, foarte problematice și greu de interpretat. Ceea ce nu dovedește argumentul (dacă dovedește, până la urmă, ceva) este chiar faptul că Dumnezeu ar avea aceste proprietăți cu care îl înzestrează gândirea teistă: omnipotența, omniprezența, bunăvoința universală etc. Dumnezeuul ce transpare din argumentul cosmologic este unul foarte straniu și difuz.

Așadar, ce a cauzat universul? Miezul problemei, referitor la argumentul cosmologic, e acela că, dacă răspundem cu „X” la întrebarea: „Ce a cauzat universul?” (unde X este Dumnezeu sau Big Bangul, de exemplu), poți oricând să întrebi: „Și pe X ce l-a cauzat?”, iar dacă răspunsul e că Y l-a cauzat pe X, atunci întrebi: „Cine l-a cauzat pe Y?” ș.a.m.d. Singura cale prin care să nu mai pui întrebarea este aceea de a pretinde că X (sau Y, sau Z) este de un tip radical diferit, astfel încât să nu mai poți pune întrebarea. Iar asta necesită atribuirea unor proprietăți foarte ciudate lui X. Cel care nu acceptă această procedură poate accepta extinderea la nesfârșit a lanțului causal, adică un univers fără de început. Sau poate aprobă viziunea lui Bertrand Russell, că universul este în sine de neînțeles, un fapt brut în privința căruia nu putem aduce argumente sau purta discuții coerente. Un răspuns nesatisfăcător, dar cu nimic mai rău decât altele care s-au dat în această chestiune profundă.

” UNIVERSUL
EXISTĂ ȘI ATĂT.”

Bertrand Russell, 1964

**Idee de bază:
prima cauză necauzată**

40 Argumentul ontologic

Lăsați-vă mintea să hoinărească o clipă, să-și imagineze o alună caju perfectă: bombată, curbată elegant în formă de seceră, dată cu sare și, cel mai important, cu textura ei extraordinară – transformându-se într-un duminicăt lăptos, alănaț, care se pierde printre măsele. Toate calitățile unei alune caju, duse la gradul suprem de perfecțiune. Mmmm, bun. Le vedeți clar în minte? Iată vestea bună! Există o astfel de alună: alună extraordinară, care adună toată perfecțiunea, există cu adevărat!

Cea la care ne gândim acum este cea mai grozavă alună caju imaginată! Aluna din realitate e, în mod sigur, mai grozavă decât o alună care ar exista doar în mintea noastră. Așadar, dacă aluna la care ne gândim ar exista doar în mintea noastră, am putea să ne gândim la o alună chiar „mai” perfectă, și anume la aceea care există atât în mintea noastră, cât și în realitate. Așadar, aluna pe care o avem în minte – cea mai grozavă alună imaginată – chiar există: alună imbatabilă trebuie să existe, altfel nu ar mai fi imbatabilă.

De la alune la Dumnezeu Cum e pentru alune e și pentru Dumnezeu. Sau, cel puțin, așa pretinde sfântul Anselm, un teolog din secolul al XI-lea, cel care a oferit varianta clasică a argumentului ontologic, unul dintre cele mai puternice argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu. Lăsând deoparte alunele, Anselm pleacă de la definiția necontroversată (pentru el) potrivit căreia Dumnezeu este o entitate „în raport cu care nu putem concepe nimic mai grandios”. Imaginându-l pe Dumnezeu, acum, în felul acesta, rezultă că El

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Argumentul protecției

cca 300 î.Hr.

Problema răului

1078 d.Hr.

Argumentul ontologic

Logică modală și lumi posibile

Cel de-al doilea argument al lui Anselm acționează, în bună măsură, la fel ca primul, termenul „existență” fiind înlocuit cu „existență necesară” ideea că a de neconceput, ca Dumnezeu să nu existe, că este logic imposibil să nu existe.

Existența necesară a inspirat mai multe încercări recente (în special din partea lui Alvin Plantinga) de a relua argumentul ontologic în limitele logicii modale, în care termenii de posibilitate și de necesitate sunt regăsiți în cadrul lumilor logic posibile. De exemplu, să presupunem că expresia „cea mai grandioasă cu putință” înseamnă că „există și este omnipotentă (etc.) în toate lumi posibile”, să presupunem și că asta totuși posibilă existența unei ființe care să fie „cea mai grandioasă cu putință” (adică există o lume posibilă în care avem o atare ființă). Dar existența unei astfel de ființe într-o singură lume presupune existența ei în toate lumi posibile, așadar ea există în mod necesar. În loc să acceptăm această concluzie, am putea mai degrabă să analizăm presupunerile care ne-au dus la ea, de exemplu, aceea că o ființă care este „cea mai grandioasă cu putință” trebuie să existe în orice lume posibilă. Dar a nega această presupunere înseamnă să afirmi că ființa respectivă este contradicțorie în sine. Așadar, poate că Dumnezeu, conceput drept cea mai grandioasă ființă cu putință, nu are foarte mult sens.

trebuie să existe ca idee în mintea noastră. Dar dacă ar exista doar în mintea noastră, am putea concepe o ființă chiar mai grandioasă, și anume una care există atât în mintea noastră, cât și în realitate. Așadar, pentru a evita contradicția, Dumnezeu trebuie să existe în mintea noastră, dar și în realitate.

Prin contrast cu baza empirică a argumentelor proiectării și a celui cosmologic, argumentul ontologic încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu pe cale pur logică și prin intermediul necesității logice, și anume arătând că existența lui Dumnezeu nu poate fi negată fără a ne contrazice – simplul concept de Dumnezeu implică, de fapt, existența acestuia. În același fel în care,

cca 1260

Argumentul cosmologic

1670

Credință și rațiune

1905

Regele Franței este chel

RELIGIE

Este incoerentă ideea de Dumnezeu?

Toate versiunile argumentului ontologic se învârt în jurul ideii că putem concepe o ființă mai grandioasă decât orice. Dacă nu este posibil acest lucru, dacă noțiunea de Dumnezeu se dovedește a fi vidă sau incoerentă, atunci întregul argument pică. Dacă argumentul intenționează să demonstreze existența lui Dumnezeu așa cum îl percepem tradițional (ca omniscient, omnipotent etc.), aceste caracteristici trebuie să fie coerente, logice, individuale, și compatibile unele cu altele, iar fiecare trebuie să fie prezentă la Dumnezeu în cel mai înalt grad cu putință. Este departe de a fi evidentă posibilitatea acestui lucru. Un Dumnezeu omnipotent ar crea ființe înzestrate cu liber-arbitriu, iar existența unui Dumnezeu omniscient, ar fi incompatibilă cu asemenea ființe. Se pare că omnisciența și omnipotența nu pot coexista în aceeași ființă, ceea ce constituie o adevărată problemă pentru viziunea tradițională asupra lui Dumnezeu. Întrebări similare cu cele privind coerența ideii de Dumnezeu, așa cum este ea concepută în mod tradițional, apar și în legătură cu problema răului (vezi p. 164).

prin simpla înțelegere a conceptului de pătrat, știm că acesta are patru laturi, și prin simpla înțelegere a conceptului de Dumnezeu știm că acesta există – susține Anselm.

Obiecții ontologice La fel ca argumentul cosmologic, cel ontologic se referă, mai degrabă, la o familie de argumente ce au o idee centrală. Toate sunt ambițioase și încearcă să demonstreze necesitatea existenței lui Dumnezeu, dar funcționează ele cu adevărat? Răspunsul este dificil de dat, pentru că variantele argumentului sunt pasibile de critică diferite. Chiar și Anselm a prezentat două versiuni în aceeași lucrare. Versiunea de mai sus – prima formulare de către Anselm a argumentului, cea clasică – poate fi atacată în două moduri.

Unul dintre primii critici ai lui Anselm a fost contemporan cu el: un călugăr pe nume Gaunilo, de la abația Marmoutier din Franța. Îngrijorarea lui Gaunilo era că un argument de tipul celui ontologic putea fi invocat pentru a demonstra că există orice. Exemplul lui a fost acela al unei insule, dar poate fi folosit orice în schimb: alune caju sau chiar ființe inexistente, precum sirene sau centauri. În mod evident, dacă un argument poate arăta că există lucrurile inexistente, atunci sunt mari probleme cu el. Pentru a respinge această constatare, cel care încearcă să apere argumentul ontologic trebuie să explice de ce Dumnezeu este un caz special – prin ce aspecte semnificative diferă El de alunele caju. Unde susțin că trăsăturile pe care le are Dumnezeu sunt realmente perfectibile (capabile, în principiu, să dobândească grade succesive de perfecțiune), spre deosebire de caracteristicile alunelor. Dacă Dumnezeu poate întreprinde tot ce poate fi întreprins, atunci el este omnipotent într-o măsură care nu are cum să fie depășită, din punct de vedere logic, pe de altă parte, și având o alună mare, grandioasă, poți concepe oricând

una mai mare și mai grozavă. Așadar, ideea în sine de cea mai grandioasă ahură imaginată – prin contrast cu Dumnezeu, ființa cea mai grandioasă din câte se pot imagina – este incoerentă. Corolarul acestui lucru este că, pentru ca argumentul lui Anselm să funcționeze, toate caracteristicile interne ale lui Dumnezeu trebuie să fie intrinsec perfectibile. În mod ironic, aparenta incompatibilitate dintre aceste atribute amenință să facă incoerent întreg conceptul de Dumnezeu, subminând toate versiunile argumentului ontologic.

”ȘI, ÎN MOD CERT, ACEL CEVA FAȚĂ DE CARE NU POATE FI CONCEPUT ALTCEVA MAI GRANDIOS NU POATE EXISTA DOAR CA ÎNȚELEGERE: EXISTENȚA LUI POATE FI CONCEPUTĂ ÎN REALITATE, CEEA CE E ȘI MAI GRANDIOS.”

Anselm din Canterbury, 1078

Problema semnalată de Gaunilo este legată de trucul verbal prin care, bănuiește el, Anselm l-a făcut să existe pe Dumnezeu. O îngrijorare de același tip este la baza faimosului atac al lui Immanuel Kant asupra argumentului, care se regăsește în lucrarea sa din 1781, *Critica rațiunii pure*. Obiecția lui se referă la presupuziția (care devine explicită, în celebra formulare a lui Descartes) că existența este un predicat care poate fi atribuit unui lucru, ca orice alt predicat. Ceea ce vrea să spună Kant, cu un punct de vedere pe deplin confirmat de logica secolului XX, este că a afirma că Dumnezeu există nu înseamnă a atribui predicatul existenței lui Dumnezeu (la un loc cu alte calități, precum omnipotența și omniștiința), ci a afirma că există, de fapt, o instanță a conceptului care are acele proprietăți; iar adevărul acestei afirmații nu poate fi niciodată determinat a priori, fără a vedea cum stau efectiv lucrurile în lume. Așadar, existența nu este o proprietate, ci o condiție pentru a avea proprietăți. Anselm și Descartes au săvârșit, amândoi, erori logice, care par cu atât mai stranie pentru enunțuri ca: „Alunele cașu care există sunt mai gustoase decât cele care nu există”. Anselm realizează un salt ilicit de la concept la una dintre instanțierile conceptului; inițial, presupune că existența este o proprietate pe care ceva o poate avea sau nu; apoi, pretinde că a avea acea proprietate este mai bine decât a nu o avea; după care trage concluzia că Dumnezeu, cea mai grandioasă dintre ființele posibile, trebuie s-o aibă. Dar toată această construcție se dăruie ca un castel de cărți de joc dacă nu acceptăm că existența este un predicat.

Idee de bază:
cea mai grandioasă ființă cu putință

41 Problema răului

Foamete, crime, cutremure, boli – mii de oameni fără nici un viitor, vieți tinere pierdute inutil, copii orfani și lipsiți de apărare, tineri și bătrâni murind în moduri îngrozitoare. Dacă ai putea, ca prin minune, să oprești această avalanșă a ororilor, ai fi un monstru fără suflet să n-o lași. Pe de altă parte, se presupune că există o ființă care ar putea înlătura toate aceste lucruri cu un simplu gest, întrucât are putere nelimitată și este perfectă din punct de vedere moral: Dumnezeu. Rău există protutindeni, dar cum de încă există, când avem un zeu ce are, prin

definiție, capacitatea de a-i pune capăt? Acest aspect spinos reprezintă miezul a ceea ce numim „problema răului”.

Între 1984 și 1986, seceta și foametea din Etiopia, exacerbata de instabilitatea politică, se estimează că au avut drept consecință peste un milion de morți.

Problema răului este, cu siguranță, cea mai complicată problemă cu care se confruntă cineva care crede în Dumnezeu. Atunci când suntem loviți de o calamitate, întrebarea care ne vine cel mai firesc pe buze este: „Cum de-a permis Dumnezeu așa ceva?” Dificultatea în a-i da un răspuns poate afecta serios credința celor afectați.

Este Dumnezeu ignorant, neputincios, răuvoitor sau nu există? Problema apare ca o consecință a calităților atribuite lui Dumnezeu în tradiția iudeo-creștină. Aceste proprietăți sunt esențiale pentru concepția obișnuită despre Dumnezeu și nici una dintre ele nu poate fi modificată sau eliminată, fără a dăuna profund imaginii Sale. Conform concepției teiste tradiționale:

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Argumentul protecției

cca 300 î.Hr.

Problema răului

cca 400 d.Hr.

Apărarea centrată pe liberul arbitru

1. Dumnezeu este omniscient: știe tot ce poate fi știut, din punct de vedere logic.

2. Dumnezeu este omnipotent: poate întreprinde orice poate fi întreprins, din punct de vedere logic.

3. Dumnezeu este omnibenevolent: reprezintă o voință bună universală și dorește să facă orice lucru bun care poate fi făcut.

În ceea ce privește problema răului în particular, putem puncta, în mod plauzibil, următoarele inferențe, din cele trei principii de bază:

4. Dacă Dumnezeu este omniscient, este pe deplin conștient de durerea și de suferința din lume.

5. Dacă Dumnezeu este omnipotent, atunci poate împiedica durerea și suferința.

6. Dacă Dumnezeu este omnibenevolent, atunci vrea să împiedice răul.

Dacă propozițiile 4 și 6 sunt adevărate și dacă Dumnezeu (așa cum e definit de propozițiile 1-3) există, rezultă că n-ar mai avea cum să mai fie suferință în lume, pentru că Dumnezeu și-a ascultat

Ce este răul?

Denumirea convențională a acestei chestiuni este „problema răului”, dar termenul „rău” nu este pe deplin potrivit în acest context, cuvântul se referă, în mare, la toate lucrurile neplăcute care li se întâmplă oamenilor, inclusiv la lucruri care, privite extrem, sunt prea triviale pentru a fi calificate drept rău, în sensul clasic. Durerea și suferința sunt în cel mai mic caz cauze umane, cât și naturale. Este firesc să vorbim despre „rău moral”, cu referință la suferința provocată de acțiunile ființelor umane (prinucidă, crimă ș.a.m.d.) și despre „rău natural”, pentru a desemna relele produse de cauze afiliate dincolo de controlul uman (dezastrele naturii, precum cutremurele și bolile, care nu apar în urma activităților omenești).

În ianuarie 2007, Joshua DuRussel, un copil de șapte ani din Michigan, moare la mai puțin de un an după ce medicii îl diagnosticaseră cu o tumoră cerebrală rară și inoperabilă, care i-a distrus progresiv trunchiul cerebral. Conform anului dintre profesorii de la școala lui, copilul, pasionat de fotbal și baseball, „a trecut prin momente de nedescris, dar nu s-a plâns niciodată și și-a păstrat speranța”.

RELIGIE

Pe 8 octombrie 2005, un cutremur catastrofal a lovit regiunea Kashmir, din Pakistan, făcând unu cu pământul numeroase localități. Bilanțul oficial e lost de 75 000 de morți. Alți 100 000 de oameni au fost răniți și aproximativ un milion au rămas fără case.

înclinațiile și a împiedicat-o. Dar, se vede clar, încă e suferință în lume și, de aici, tragem concluzia că fie nu există Dumnezeu, fie există și nu are una sau mai multe dintre calitățile de la punctele 1-3. Așadar, problema răului pare să genereze mai multe concluzii nedorite pentru teist: fie că Dumnezeu nu știe ce se întâmplă, fie că nu-l pasă, fie că nu poate face nimic pentru a împiedica răul; sau că nu există.

Oprirea planșului Încercările de a evita aceste concluzii devastatoare presupun subminarea argumentului măcar pe unele dintre nivelele lui. A nega că există așa-zisul „rău”, așa cum au argumentat științistii creștini, rezolvă problema dintr-odată, dar concluzia este greu de luat ca adevărată. A lăsa deoparte oricare dintre cele trei proprietăți atribuite lui Dumnezeu (a-1 limita cunoașterea, puterea sau superioritatea morală) este foarte greu de tolerat de majoritatea teiștilor, astfel că strategia comună este de a arăta cum pot coexista răul și Dumnezeu (cu toate proprietățile intacte). Încercările de acest tip

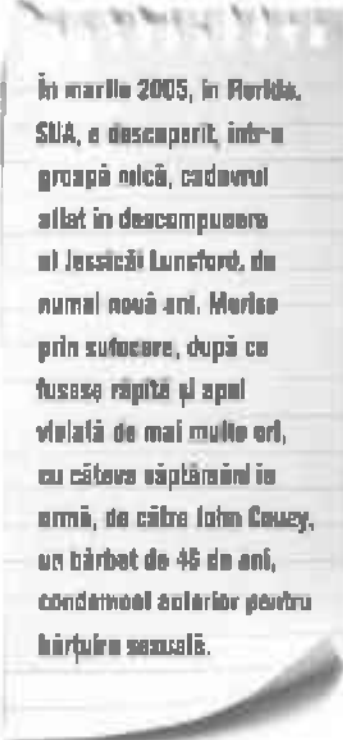
Două probleme privind răul

Problema răului poate lua două forme distincte, deși legate una de alta în versiunea logică (așa cum a fost prezentată în prima parte a acestui capitol): imposibilitatea ca Dumnezeu să coexiste cu răul este demonstrată printr-un argument deductiv, se afirmă că proprietățile lui Dumnezeu sunt incompatibile cu existența răului și că, prin urmare, credința în El este, în sine, irațională. Forma bazată pe dovezi a problemei răului presupune, de fapt, învinsarea argumentului deductiv (vezi p. 157) invocând seria interminabilă de orori de pe pământ, pentru a argumenta că este puțin probabil ca toate acestea să fie opera unui Dumnezeu iubitor și atotputernic. A doua versiune este mai slabă decât versiunea logică și nu încearcă decât să arate improbabilitatea existenței lui Dumnezeu, totuși, este mai greu de respins. Prima versiune poate fi respinsă tot pe cale logică, arătând că Dumnezeu și răul pot coexista oricât de improbabil ar fi acest lucru. Versiunea bazată pe dovezi reprezintă, de fapt, o provocare mai mare pentru teist, care trebuie să explice modul în care ar putea să transpună unele suferințe raportate la ființele umane, în condițiile nesfârșitului călător al orărilor din lume.

PROBLEMAULUI

implică, adeseori, respingerea propoziției 6 și sublinierea faptului că există „suficiente motive morale” pentru care Dumnezeu poate alege să nu elimine întotdeauna răul din lume. Iar implicația logică a acestei idei ar fi că este oarecum în interesul nostru, pe termen lung, ca Dumnezeu să procedeze așa. Așadar, răul din lume este, în ultimă instanță, bun: lucrurile stau mai bine pentru noi așa decât ar fi stat dacă n-ar fi existat răul.

Dar care e binele superior obținut, până la urmă, cu prețul durerii și al suferinței umane? Probabil, cea mai importantă soluție la problema răului se referă la „apărarea având în centru liberul-arbitru”, conform căreia suferința de pe pământ este prețul pe care îl plătim – și merită să-l plătim – pentru capacitatea noastră de a face alegeri libere (vezi p. 168). O altă idee interesantă este aceea că adevărata virtute și adevăratul caracter moral se clădesc doar pe baza suferinței: doar prin depășirea greutăților, prin ajutarea celor oprimați, prin opoziția față de tirani putem avea sfinți sau eroi. Aceste încercări de a rezolva problema răului se lovesc de dificultăți atunci când încearcă să explice distribuția arbitrară și scara suferinței umane. Uneori, nevinovații suferă cel mai mult, în timp ce oamenii răi scapă nepedepsiți. Alteori, dimensiunile suferinței sunt evident exagerate, în raport cu ceea ce ar fi rezonabil de pretins pentru cultivarea caracterului. În condițiile nefericirii de acest fel, ultima scăpare a teistului este că „necunoscute sunt căile Domnului” – că este imprudent și inutil, pentru ființele umane, să încerce să ghicească scopurile și intențiile unui Dumnezeu atotputernic și atotștiutor. În cele din urmă, acesta este un îndemn la credință – este nerezonabil să invocăm rațiunea pentru a justifica acțiunile voinței divine. Dar e puțin probabil să-i convingă pe cei care nu sunt deja convinși.



În aprilie 2005, în Florida, SUA, a descoperit, într-o groapă mică, cadavrul aflat în descompunere al Jessica Lunsford, de numai nouă ani. Marise prin sufocare, după ce fusese răpită și apoi violată de mai multe ori, cu câteva săptămâni în urmă, de către John Couey, un bărbat de 45 de ani, condamnat anterior pentru hărțuire sexuală.

Idee de bază:
de ce lasă Dumnezeu
să se întâmple lucruri rele?

42 Apărare centrată pe liberul-arbitru

Prezența răului în lume reprezintă cea mai serioasă provocare în raport cu ideea de Dumnezeu omnipotent, omniscient și omnibenevolent. Dar, spun teiștii, răul există prin prisma alegerilor pe care le facem noi, indivizii. Liberul-arbitru acordat omului este un dar divin de o valoare enormă, însă Dumnezeu nu ne-a putut face acest dar eliminând, totodată, riscul ca noi să abuzăm de el. Așadar, Dumnezeu nu poate fi considerat responsabil pentru lucrurile rele care se întâmplă, întrucât ele se întâmplă doar din vina noastră și nu ar trebui să ne facă să ne îndoim de existența Lui.

Existența manifestă a răului – durerea și suferința de care suntem înconjurați zilnic – sugerează că, dacă există Dumnezeu, el este departe de a fi ființa perfectă descrisă de tradiția iudeo-creștină. Ne imaginăm, mai degrabă, o entitate care nu vrea sau nu poate să înlăture lucrurile îngrozitoare care se întâmplă, nefiind, așadar, demnă nici măcar de respectul nostru, darămite de adorația noastră.

Nu putem înlătura această provocare decât dacă reușim să arătăm de ce un Dumnezeu perfect din punct de vedere moral ar îngădui, totuși, răului să se producă. Din perspectivă istorică, cea mai cunoscută și mai influentă încercare de rezolvare a problemei a fost așa-zisa „apărare centrată pe liberul-arbitru”. Libertatea noastră de a face alegeri cinstite ne permite să ducem vieți de adevărată valoare morală și să avem o legătură profundă, întemeiată pe dragoste și pe încredere, cu Dumnezeu. Ne putem, însă, folosi libertatea și necorespunzător, făcând alegeri greșite. Dumnezeu și-a asumat

CRONOLOGIE

cca 300 î.Hr.

Problema răului

cca 400 d.Hr.

Apărarea centrată
pe liberul-arbitru

1078

Argumentul ontologic

APĂRAREA RĂULUI LIBERUL-ARBITRU

riscul și prețul de plătit pentru a nu fi putut îndepărta posibilitatea căderii noastre morale fără a ne lipsi de darul mai mare – capacitatea de a alege binele moral. În ciuda longevității sale remarcabile și a forței de atracție perene, acest argument se confruntă cu probleme cât se poate de serioase.

Răul natural Probabil cea mai evidentă problemă este existența în lume a răului natural. Chiar dacă acceptăm că liberul-arbitru este o posesiune atât de prețioasă încât să merite răul moral – adică lucrurile rele și reprobabile pe care le generează oamenii atunci când fac alegeri greșite –, cum putem explica răul natural? Cum ne-ar fi diminuat Dumnezeu liberul-arbitru, dacă ar fi eliminat virusul HIV, hemoroizii, țânțarii, inundațiile și cutremurele? Seriozitatea acestei probleme se vede din unele dintre răspunsurile teiste: de exemplu, din răspunsul că toate dezastrele naturale, boli, epidemii și altele, sunt (literalmente) opera diavolului și a altor îngeri căzuți și demoni sau din răspunsul că aceste nenorociri sunt pedeapsa pe care a dat-o Dumnezeu primilor oameni, pentru păcatul originar. Cea de-a doua rezolvare leagă tot răul din lume de prima instanță a răului și încearcă să-l exonereze pe Dumnezeu de orice vină. Această explicație nu este convingătoare. Nu este, oare, o nedreptate strigătoare la cer ca Dumnezeu să-i pedepsească

În cultura populară

În filmul *Report special* din 2002, Tom Cruise joacă rolul unui polițist pe nume John Anderton, de la divizia însărcinată cu prevenirea infracțiunilor în Washington. Anderton îl arestează pe suspect înainte ca acesta să săvârșească o infracțiune. În ideea că acțiunile lor pot fi prevăzute cu certitudine absolută. Atunci când Anderton înșuși este acuzat, devine fugar, incapabil să creadă că ar fi în stare să comită o crimă. În cele din urmă, prevenirea infracționalității este discreditată și, odată cu ea, și determinismul, lăsând liberul-arbitru neatinat.

1670

Credință și rațiune

1789

Teorii ale pedepsei

1976

E rău să nu ai noroc?

Suntem cu adevărat liberi?

Problema liberului-arbitru presupune să împăcăm imaginea pe care o avem despre noi înșine, ca agenți liberi, pe deplin răspunzători de acțiunile lor, cu viziunea deterministă asupra acestor acțiuni (și asupra altor lucruri), sugerată de știință. Simplificând, ideea de bază a determinismului este că fiecare eveniment are o cauză pre-determinată, fiecare stare a lumii este produsă de o stare anterioară, care este, în sine, efectul stărilor anterioare. Dar dacă toate acțiunile și alegerile noastre sunt generate în acest fel, de o serie de evenimente care se propagă la nesfârșit înapoi în timp, până dincolo de nașterea noastră, pe cine putem considera ca fiind adevărații autori ai faptelor și ai alegerilor noastre? Cum să fim noi considerați responsabili pentru ele?

Ideea însăși de acțiune liberă a omului este amenințată de determinism, lăcătă cu întreg statutul nostru de ființe morale. Aceasta este o chestiune filosofică deosebit de profundă, care a produs răspunsuri filosofice diferite. Dintre ele, sunt de menționat următoarele:

- **Determiniști extremi** susțin că determinismul este adevărat și că e incompatibil cu liberul-arbitru. Acțiunile noastre sunt determinate cauzal și ideea că am fi liberi, în sensul că am fi putut proceda altfel, este iluzorie. Învinovățirea și lauda morală, după cum au fost concepute în mod tradițional, nu au nici un rost.
- **Determiniști moderati** acceptă că determinismul este adevărat, dar neaga că ar fi incompatibil cu liberul-arbitru. Ideea că am fi putut acționa altfel, dacă am fi avut alternativă, conturează un concept suficient și satisfăcător al libertății de acțiune. Este irelevant că o alegere este determinată cauzal, contează că ea nu este impusă cu forța sau contrar dorințelor noastre. O acțiune care este liberă în acest sens poate fi judecată moral.
- **Libertarienii** sunt de acord că determinismul este incompatibil cu liberul-arbitru și, prin urmare, îl resping. Presupoziția determiniștilor moderati că am fi putut acționa diferit, dacă am fi ales, este nulă, pentru că și faptul de a nu face respectiva alegere este determinat cauzal (sau ar fi fost, în condițiile de adevăr al determinismului). Libertarianul consideră că liberul-arbitru e adevărat și că acțiunile și alegerile noastre nu sunt determinate. Problema libertarienilor este de a arăta cum apare o acțiune în mod nedeterminat – mai precis, cum se poate ca un eveniment neprovocat să nu fie aleatoriu, din moment ce caracterul aleatoriu e la fel de periculos pentru ideea de responsabilitate morală ca determinismul. Există presupunerea unui mare gol la baza libertarianismului: că libertarienii s-au descurtosit de alte explicații privind acțiunea umană, conturând, pur și simplu, o cutie neagră în loc.

Salvarea stă în teoria cuantică?

Mulți filosofi au găsit determinismul rezistibil, așa că fie au respins liberul-arbitru, ca fiind iluzoriu, fie au încercat să găsească o cale pentru a le împăca. Pe de altă parte, încercările libertarienilor de a arăta cum se pot produce evenimentele fără să aibă o cauză anume sau în mod indeterminat par să lucrăm de moment, un de-a dreptul straniu. Dar nu vine cunwa în ajutorul libertarienilor mecanica cuantică? Conform acesteia, la nivel subatomic, evenimentele sunt indetermina – supuși pur și simplu a lui „a-a întâmplat, pur și simplu”. Constituie aceasta o cale de a evita determinismul? Nu chiar. Esența indeterminării cuantice este caracterul aleatoriu, așadar ideea că acțiunile și alegerile noastre sunt, într-o măsură, indetermina nu poate anula responsabilitatea morală.

pe stră-stră-strănepoții celor care au păcănit la început? Și cu ce-i ajută pe cei care au fost deja judecați astfel să mai aibă liber-arbitru?

Lăsând deoparte problemele pe care le ridică răul natural, apărarea centrată pe liberul-arbitru iese o mare furtună filosofică, sub forma problemei liberului-arbitru în sine. Apărarea se întemeiază pe ideea că voința umană este liberă în sensul cel mai deplin cu putință: atunci când decidem să facem ceva, alegerea nu ne este impusă de vreun factor din afară, posibilitatea ei fiindu-ne realmente accesibilă. Acest mod „libertarian” de a vedea liberul-arbitru se potrivește cu modul nostru cotidian de a ne raporta la felul în care facem alegeri, dar mulți filosofi susțin că este realmente imposibil de susținut această viziune în fața determinismului (vezi caseta). Și, desigur, dacă viziunea libertariană privind liberul-arbitru nu poate fi susținută, apărarea centrată pe aceasta pică și ea.

Idee de bază:
libertatea de a greși

43

Credință și rațiune

Dincolo de câteva încercări eroice de resuscitare a argumentelor tradiționale în favoarea existenței lui Dumnezeu, majoritatea filosofilor sunt de acord, astăzi, că acestea nu mai pot fi readuse la viață. Majoritatea celor credincioși nu vor fi însă prea tulburați de acest fapt. Credința nu depinde de astfel de argumente și nu e, prin urmare, afectată de respingerea lor.

Pentru ei, standardele uzuale ale discursului rațional nu sunt adecvate chestiunilor religioase. Gândirea filosofică și abstracțiunile speculative nu constituie nici ceea ce i-a făcut să creadă, de la bun început, nici ceea ce-i va convinge să renunțe. Este o aroganță, argumentează ei, să considerăm că eforturile noastre raționale vor face ca scopurile divinității să devină inteligibile și evidente pentru noi. Convingerea că Dumnezeu există nu este, în cele din urmă, o chestiune de rațiune, ci de credință.

Credința poate fi oarbă, dar nu se reduce doar la „a crede”. Cei care văd credința ca situându-se deasupra rațiunii – așa-ziii „fideiști” – consideră că aceasta este o cale alternativă de cunoaștere, care, în cazul religiei, este și cea corectă. Este starea de a te lăsa convins prin acțiunea lui Dumnezeu asupra sufletului, care necesită însă un act deliberat de voință din partea credinciosului; credința presupune un salt, care nu este, însă, unul făcut în întuneric. Filosofi vor, dimpotrivă, să treacă în revistă argumentele raționale în favoarea credinței religioase; să ia aminte și să cântărească dovezile, ajungând ulterior la o concluzie. Fideistul și filosoful par prinși în proiecte diferite. Cu o bază comună atât de precară sau chiar inexistentă, ar

CRONOLOGIE

cca 375 î.Hr.

Teoria poruncii divine

cca 300 î.Hr.

Problema răului

putea exista vreo cale de înțelegere sau de rezolvare a conflictului?

Bilanțul credinței Potrivit gândirii fideiste, faptul că nu putem înțelegi rațional credința este avantajos. Dacă ar exista o cale (pe deplin) rațională, credința nu ar mai fi necesară, dar întrucât rațiunea nu poate justifica totul, credința e liberă să umple golul. Actul de voință necesar din partea credinciosului adaugă un merit moral la dobândirea credinței; iar devoțiunea care nu se îndoieste de obiectul ei este prețioasă, cel puțin de către cei care o împărtășesc, ca simplă și onestă pietate. Câteva dintre atracțiile credinței sunt evidente: viața capătă o semnificație clară, există o oarecare consolare pentru tribulațiile existenței, credincioșii se încălzesc cu ideea că-i așteaptă ceva mai bun după moarte ș.a.m.d. Credința religioasă răspunde unor nevoi și îngrijorări umane fundamentale și, cu siguranță, mulți oameni devin mai buni, se transformă chiar radical, după ce aderă religioș. Nu în ultimul rând, simbolurile și frumusețile imaginarului religios au reprezentat surse eterne de inspirație artistică și de îmbogățire culturală.

Multe dintre punctele forte invocate de perspectiva fideistă constituie minusuri, din punctul de vedere al filosofului ateist. Printre cele mai importante principii ale liberalismului

Avraam și Isaac

Prăpastia de trecut dintre credință și rațiune este ilustrată de povestea biblică a lui Avraam și Isaac. Avraam este considerat exemplul arhetipal și paradigmatic al credinciosului, pentru disponibilitatea lui de a se supune poruncilor lui Dumnezeu, chiar și cu prețul vieții propriului fiu, Isaac. Scos din context religios și juxtațat cu mijloacele rațiunii, comportamentul lui Avraam pare acela al unui nebun. Dacă interpretare alternativă a situației ar fi fost preferabilă și mai plauzibilă dicând: alegoria făcută de el (sunt nebun/ poate nu am avut bine/ mă puns Dumnezeu la încercare/diavolul pretinde că este Dumnezeu/pot să primesc porunca în scris, pe ceva?) zădăriră purtarea lui este, pur și simplu, incomprehensibilă pentru necredinciosul cu înclinați rațională.

” **CEL CE VA IUBI CREȘTINISMUL MAI MULT DECÂT IUBEȘTE ADEVĂRUL VA AJUNGE SĂ-ȘI IUBEASCĂ SECTA SAU BISERICA MAI MULT DECÂT CREȘTINISMUL ȘI VA SFÂRȘI IUBINDU-SE PE SINE MAI MULT DECÂT PE ORICE ALTCEVA.** ”

Samuel Taylor Coleridge, 1825

1670 d.Hr.

Credință și rațiune

1739

Știință și pseudoștiință

RELIGIE

” SĂ CÂNTĂRIM CÂȘTIGUL ȘI PIERDEREA, ATUNCI CÂND PRESUPUNEM CĂ DUMNEZEU EXISTĂ. SĂ MĂSURĂM ACESTE POSIBILITĂȚI. DE CÂȘTIG, CÂȘTIGI TOTUL; DE PIERZI, NU PIERZI NIMIC. PĂRIAZĂ, ATUNCI, FĂRĂ EZITARE PE FAPTUL CĂ DUMNEZEU EXISTĂ. “

Blaise Pascal, 1670

secular, așa cum au fost formulate, în mod memorabil, de către John Stuart Mill, se află libertatea de gândire și de expresie, care se împacă foarte greu cu necesitatea consimțirii necritice a credinciosului religios (vezi caseta). Devoțiunea lipsită de îndoială a celui ce crede poate fi privită foarte ușor drept credulitate și superstiție de către un necredincios. Acceptarea fără rețineri a unei autorități îi poate plasa pe oameni sub influența unor secte și culte lipsite de scrupule, iar aceasta poate genera, uneori, fanatism și lipsă de măsură. Să ne încredem în alții este un lucru admirabil dacă aceștia sunt, și ei, admirabili.

Atunci când este exclusă rațiunea, își pot face apariția

multe rele. Și este greu de respins faptul că au existat momente când, în cadrul unor religii, bunul-simț și compasiunea au dispărut cu totul și au fost înlocuite de intoleranță, bigotism, sexism și chiar mai rău.

Pariul lui Pascal

Să presupunem că avem intuiția puternic căreia dovezile în favoarea existenței lui Dumnezeu sunt, pur și simplu, neprecuțitate. Ce să facem? Putem să credem în Dumnezeu sau nu. Dacă alegem să credem și avem dreptate (adică Dumnezeu există), atunci dobândim binecuvântarea eternă. Dacă ne înșelăm, nu pierdem mare lucru. Pe de altă parte, dacă alegem să nu credem și avem dreptate (adică Dumnezeu nu există) nu pierdem nimic, dar nici nu câștigăm, dacă ne înșelăm, pierderea noastră este colosală - în cel mai bun caz, ratăm fericirea eternă. În cel mai rău, riscăm condamnarea veșnică. Atât de mult din câștig și atât de puțin din pierdere. Dar un neghiob n-ar paria pe existența lui Dumnezeu! Acest argument ingenios în favoarea existenței lui Dumnezeu a fost formulat de Blaise Pascal, în lucrarea *Cugetări*, din 1670. Ingenios, da, dar vicin. O problemă evidentă rezultă din faptul că argumentul ne spune să decidăm ce să credem, ceea ce, pur și simplu, nu se potrivește cu felul în care funcționează credința. O a doua problemă chiar și mai senoză se referă la faptul că motivul pentru care am făcut, de la bun început, pariul a fost acela că nu știam suficiente lucruri despre Dumnezeu. Pe de altă parte, pariul presupune să știm exact ce îi place și ce nu lui Dumnezeu. Ce se va întâmpla dacă, de exemplu, Dumnezeu nu este foarte deranjat de cei care nu-l plac, în schimb nu-l suportă pe cei care pariază plecând exclusiv de la interesul lor personal?

J.St. Mill, despre libertatea intelectuală

În eseu „Despre libertate”, din 1859, într-o pledoană plină de patos pentru libertatea de exprimare, John Stuart Mill avertizează asupra pericolilor unei societăți omprimate de opresiunea intelectuală, în care punerea sub semnul întrebării și criticarea opiniilor sunt descurajate, iar „cele mai active și mai curioase minți” se tem să facă „speculații libere și îndrăznețe referitoare la subiectele cele mai semnificative”.

Dezvoltarea mentală este oprită, iar rațiunea ajunge să se contorsioneze și adevărul însuși își pierde rădăcinile. „Opinie corectă stăruie în minte [...] sub formă de prejudecată, de credință independentă de orice argument și de păvălă împotriva oricărui argument – vom spune că nu accepta în moduri în care trebuie să apară adevărul de către o ființă rațională [...] Adevărul astfel înmormântat nu este decât o superstiție în plus, înșelată accidental pe cuvintele care exprimă un adevăr”.

Deci, gata bilanțul, cu punctele tari și slabe de-o parte și de alta, adesea punctele tari dintr-o parte părând slăbiciuni în cealaltă. În măsura în care sunt folosite metode diferite de contabilizare, operațiunile contabilității sunt, ele însele, lipsite de sens și aceasta este, uneori, impresia durabilă pe care ne-o dau credincioșii și necredincioșii, atunci când polemizează unul cu altul. De obicei, discută despre lucruri diferite, nu reușesc să găsească un teren comun al dezbaterii și nici să-și clintească în vreun fel opiniile. Ateu demonstrează, spre propria satisfacție, iraționalitatea credinței. Credincioșii consideră că dovezile de acest gen sunt, de fapt, irelevante și că ratează miza adevărată a lucrurilor. În cele din urmă, credința este irațională sau nonrațională; se autoplasează pe o opoziție orgolioasă și defensivă în raport cu rațiunea și, într-un fel, exact acesta este rostul ei.

” CRED,
DECI ÎNȚELEG. “

Augustin din Hippo, cca 400

Idee de bază:
Încrederea în credință

44 Libertate pozitivă și negativă

Libertatea este unul dintre lucrurile asupra cărora toți oamenii par să fie de acord. Libertatea este esențială, este benefică și constituie o idee politică foarte importantă – poate cea mai importantă. Libertatea este, totodată, unul dintre lucrurile în privința cărora oamenii se contrazic dintotdeauna. Câtă libertate ar trebui să avem? Sunt restricțiile necesare, pentru ca libertatea să înflorească? Cum să reconciliem libertatea unui om de a face un lucru cu libertatea altuia de a face contrariul?

Discuția despre libertate este plină de surprize încă de la început, dar toate nelămuririle sunt adâncite de faptul că oamenii nu se pot pune de acord nici măcar în privința naturii ei. Există oarecare suspiciuni că n-ar exista nici o natură a ei sau că termenul „libertate” poate avea mai multe sensuri, referindu-se la concepte diferite, chiar dacă înrudite. Îi rămânem îndatorați unuia dintre cei mai influenți gânditori ai secolului XX, Isaiah Berlin, pentru că a făcut puțină lumină în acest hațig. În centrul comentariilor despre libertate pe care le-a făcut se află o importantă distincție: între libertatea pozitivă și cea negativă.

Două idei de libertate George are în față un pahar de brandy. Nu-l ține nimeni o armă la tâmplă, obligându-l să bea. Nu există nici un fel de coerciție și nici un impediment care să-l oblige să bea sau să-l împiedice s-o facă. Este liber să facă așa cum își dorește. Dar George este alcoolic. Știe că băutul

CRONOLOGIE

cca 1260 d.Hr.

Acțiuni și omisiuni

1953

Gândacul din cutie

LIBERTATE POZITIVĂ ȘI NEGATIVĂ

îi face rău – că l-ar putea chiar ucide. Și-ar putea pierde până și familia, copiii, slujba, demnitatea, respectul de sine... dar nu se poate abține. Întinde mâna, tremurând, spre paharul de brandy.

Două feluri foarte diferite de libertate sunt prezentate aici. Ne gândim, uneori, la libertate ca la absența restricțiilor sau a coerciției externe: ești liber atât timp cât nu există nimic care să te împiedice să faci ceea ce intenționezi să faci. Berlin numește aceasta „libertate negativă”. Este negativă prin aceea că se definește prin ceva absent – nu există nici o formă de constrângere, nici o interferență externă. În acest sens, bețivul George este pe deplin liber. Dar George nu se poate abține. E slăbit să bea, chiar dacă știe că ar fi în interesul său să nu o facă. Nu este pe deplin stăpân pe acțiunile sale și destinul lui nu se află cu totul în mâinile proprii. Lui George îi lipsește așa-zisa, după Berlin, „libertate pozitivă” – caracterul pozitiv este definit prin ceea ce se impune să aibă un agent (stăpânire de sine, autonomie, capacitatea de a acționa în conformitate cu interesele lui). În acest sens, George nu este, desigur, liber.

Libertatea negativă Suntem liberi, în sensul negativ dat de Berlin, în măsura în care nimeni nu interferează cu abilitatea noastră de a face ce vrem. Dar, exercitându-ne libertatea, inevitabil ne vom călca unii pe alții pe bătătură. Exercitându-mi libertatea de a cânta tare în bale, îți negăm libertatea de a te bucura de o seară liniștită. Nimeni nu poate avea libertate nelimitată, fără a interfera cu libertatea altora, așa că, pentru oamenii aflați la un loc în societate, se cere un anumit compromis.

Poziția adoptată de liberalii clasici este definită de așa-zisul „principiu al vătămării”. Formularea sa cea mai cunoscută se regăsește în *Despre libertate*, lucrarea lui John Stuart Mill, unde se spune că indivizii ar trebui să poată acționa în orice fel care nu duce la vătămarea altora; societatea este împuternicită să adopte restricții doar atunci când acest principiu este încălcat. Astfel, putem defini un spațiu al libertății personale, care este sacrosanct și

1959

Libertate pozitivă și negativă

1971

Principiul diferenței

”SUBIECTUL - O PERSOANĂ SAU UN GRUP DE PERSOANE - AR TREBUI LĂSAT SĂ FACĂ SAU SĂ FIE CEEA CE POATE EL SĂ FACĂ ORI SĂ FIE, FĂRĂ INTERFERENȚA ALTORA.”

Isaiah Berlin, 1959

Imun la interferențele externe ale autorității. În acest spațiu, indivizii sunt liberi să dea curs gusturilor și inclinațiilor personale, fără teamă de opoziție; iar, în sens politic, sunt liberi să-și exercite drepturile și libertățile fundamentale – de exprimare, de adesiune, ce țin de conștiință ș.a.m.d.

În timp ce libertatea negativă concepută de liberali este, în general, dominantă, cel puțin în țările din Vest, rămân încă multe chestiuni spinoase. În particular, ne putem întreba dacă libertatea cuiva care nu are mijloacele și posibilitățile de a realiza ceea ce este „liber” să realizeze este demnă de această titulatură. Aceasta este iluzia libertății prin prisma căreia orice cetățean american e liber să fie prepedinte.

Desigur, nu există o barieră legală și, în principiu, fiecare cetățean este liber în acest sens. În fapt, însă, această libertate este doar teoretică pentru mulți indivizi care nu au resursele necesare ei: bani, educație sau statut

social. Pe scurt, le lipsește libertatea substanțială de a-și pune în practică drepturile formale de care dispun. Pentru remedierea acestor neajunsuri de a transforma libertatea formală în libertate reală, substanțială, liberalul social poate, în definitiv, să recurgă la forme de intervenție mai apropiate de interpretarea pozitivă asupra libertății.

Libertatea pozitivă În timp ce libertatea negativă este raportată la interferențele externe, cea pozitivă este, în general, interpretată ca libertatea de a atinge anumite scopuri: înțelege drept abilitate a unui individ de a-și împlini potențialul, de a-și pune în practică viziunea personală, de a atinge autonomia personală și realizarea de sine. În sens politic mai

Abuzul de libertate

„O, libertate! Câte crime sunt comise în numele tău!”, a exclamat, mormăit Roland, înainte să fie executat, în 1793. Dar atrocitățile și exciziile Revoluției Franceze sunt doar un exemplu de crime săvârșite în numele libertății – în special în numele celei pozitive. Neîncrederea profundă a lui Isaiah Berlin în libertatea pozitivă a fost alimentată de crimele secolului XX, cu precădere de cele ale lui Stalin. Problema apare din convingerea – tipică pentru reformatorul social – că există un singur curs corect al unei societăți și un singur loc pentru toate ei. În răspăr cu această viziune, Berlin a fost un susținător al pluralismului și al valorilor umane. Există multiple feluri particulare de a concepe binele, care sunt distincte și incompatibile, promovate de oameni care fac alegerea radical dintre Aliașii și Inimicii lui Lenin. Față de libertatea negativă a fost întărit, din convingerea că aceasta era mediul în care oamenii își puteau construi și întări viața în cea mai mare măsură în acord cu propriile alegeri.

LIBERTATE POSITIVĂ ȘI NEGATIVĂ

În larg, libertatea de ordin pozitiv este văzută ca eliberare de presiunile sociale și culturale, care, altfel, ar bloca drumul spre autorealizarea individului.

În timp ce libertatea negativă este, în esență, interpersonală, existând ca relație între oameni, libertatea pozitivă presupune o relație intrapersonală – care apare și se dezvoltă în sinea individului. Așa cum, în cazul alcoolicii George, există un conflict între partea lui rațională și dorințele sale instinctuale, și libertatea pozitivă presupune divizarea sinei în părți mai decadente și mai elevate. Atingerea libertății este marcată (preferabil) de victoria celor mai elevate părți.

În parte din pricina acestui concept scindat al sinei, Berlin era foarte îngrijorat referitor la libertatea pozitivă. Să ne întoarcem la George: partea care înțelege ce este mai bine pentru el se presupune că este cea superioară, rațională. Dacă el este incapabil să facă în așa fel încât această parte să prevaleze, poate că nu-i trebuie decât un mic ajutor din exterior – din partea unor oameni mai înțelepți decât el, capabili să vadă mai bine cum ar trebui să acționeze acesta. De aici încolo mai lipsește un singur pas pentru a ne simți îndreptățiți să-l izolăm efectiv pe George, cu forța, de sticla lui de băutură. Iar ceea ce merge pentru George poate fi extrapolat la nivel de stat, se temea Berlin: sub stindardul asigurării libertății pozitive, guvernul devine tiranic, stabilind scopuri pentru societate – el decide ce să-și dorească cetățenii, fără să ia în seamă ce vor aceștia cu adevărat (vezi caseta).

” SĂ MANIPULEZI DAMENII, SĂ-I ÎNDREPTI SPRE SCOPURI PE CARE TU, CA REFORMATOR SOCIAL, LE VEZI, IAR EI NU, ÎNSEAMNĂ SĂ LE NEGI ESENȚA UMANĂ, SĂ-I TRATEZI CA PE NIȘTE OBIECTE FĂRĂ VOINȚĂ PROPRIE ȘI, DECI, SĂ-I UMILEȘTI. ”

Isaiah Berlin, 1959

**Idee de bază:
libertăți divizate**

45 Principiul diferenței

Dinamica societăților umane este incredibil de complexă, dar este rezonabil să presupunem că, pe termen lung, societățile juste sunt mai stabile și mai durabile decât cele injuste. Membrii unei structuri sociale trebuie să simtă că este mai probabil ca societatea lor să dureze, dacă aceștia respectă regulile care o mențin și dacă îi respectă instituțiile. Așadar, cum să fie distribuite beneficiile și greutățile în cadrul unei societăți, astfel încât aceasta să fie justă?

Am putea presupune că singura distribuție corectă este una egală între membrii ei. Egalitatea poate, însă, să însemne lucruri foarte diferite. Vorbim despre o egalitate a veniturilor, astfel încât fiecare să aibă parte egală din beneficiile și din profiturile societății, ceea ce ar presupune și o parte egală din îndatoriri? Dar unedii unora sunt mai puternici și mai lați decât al altora, iar societatea însăși poate profita de pe urma aportului mai mare pe care-l au unii dintre membrii ei. Și, atunci, dacă unii sunt capabili de un efort mai serios, nu li se cuvine lor, oare, o parte mai mare din beneficii? Dincolo de asta, cei cu talente mai multe s-ar putea să nu-și exploateze la maximum înzestrările, caz în care pierde societatea în ansamblu. Așadar, poate că importantă este egalitatea de șanse, astfel încât toți membrii societății să aibă posibilitatea să prospere, chiar dacă unii contribuie cu mai mult la ea și, prin urmare, au parte de beneficii mai mari.

În lucrarea *O teorie asupra dreptății*, publicată în 1971, John Rawls, filosof american, face constatări importante privind dezbaterea despre justiție

CRONOLOGIE

1651 d.Hr.

Leviatanul

1971

Principiul diferenței

Rawlsieni vs utilitariști

Mare parte din dinamica teoriei rawlsiene asupra dreptății vine din opoziția acesteia față de abordarea utilitaristă clasică (vezi p. 69). Din perspectivă utilitaristă, orice inegalitate este justificată, dacă din ea rezultă un câștig net în ceea ce privește utilitatea (de exemplu, fericire). Astfel, să zicem, interesele majorității pot fi sacrificate în schimbul unei beneficii enorme adus unei minorități, sau o pierdere masivă pentru o minoritate poate fi justificată, dacă duce la un câștig pe scară largă pentru majoritate. Ambele situații sunt analizate de principiul diferenței al lui Rawls, care interzice ca interesele celor mai puțin favorizați să fie sacrificate în acest fel.

Un alt contrast important este legat de faptul că utilitariștii sunt imparțiali atunci când nu în jocul interesele tuturor, astfel încât, fiecare este îndumnețat să-și măsoare interesele cu ale altora și să decidă după cum consideră că ar putea obține cel mai mare beneficiu net. Rawlsieni, în schimb, solidari poziției mijloc, acționează egoist, combinația dintre interesele proprii și ignoranța privind locul lor într-o societate este ceea ce duce la susținerea principiului diferenței.

societă și egalitate. La baza teoriei sale stă așadar „principiul al diferenței”, conform căruia inegalitățile sociale sunt justificate doar în măsura în care, prin ele, membrii cei mai nedreptățiți ai societății sunt într-o situație mai bună decât ar fi fost în absența lor. Principiul lui Rawls a generat foarte multe argumente, unele pozitive, altele negative, și a fost invocat de ideologi extrem de diferite din spectrul politic (nu întotdeauna în moduri pe care Rawls le-ar fi aprobat).

Dincolo de vîlul ignoranței Orice concepție despre dreptatea socială presupune, cel puțin implicit,

” O SOCIETATE CARE PUNE
EGALITATEA – A SE CITI
EGALTATEA VENITURILOR –
ÎNAINTEA LIBERTĂȚII VA
SFÂRȘI PRIN A NU AVEA
NICI EGALITATE, NICI
LIBERTATE. “

Milton Friedman, 1980

1974

Mașina experiențială
Pământul ca barcă de salvare

Economie cu cai și vrăbiuțe

Principiul diferenței al lui Rawls stipulează egalitatea atunci când inegalitatea nu le aduce tuturor beneficii, nepermițând astfel ca interesele unui grup să fie subordonate intereselor altuia. Principiul nu spune, însă, nimic despre câștigurile relative ale diferențelor beneficiari, așa că o ameliorare cât de mică pentru cei mai rău situați ar putea justifica dobândirea unor câștiguri imense pentru cei care împingeau deja, oricum, piețele înainte. Asta a permis ca principiul să fie folosit de unii care sunt foarte departe de pozițiile egalitariste susținute de Rawls. Așa în focul celei perspective revisioniste a fost corolărită cu difuziunea economică din cadrul administrațiilor Reagan și Thatcher, în anii 1980, conform căreia reducerea taxelor pentru cei bogați ar duce la creșterea investițiilor și la amplificarea prosperității, generând, indirect, beneficii pentru cei mai puțin favorizați. Această politică a condus la ceea ce economistul J.K. Gallinai în numea „economia cailor și a vrăbiuțelor”: dacă le dai suficient evăz cailor, va cădăni ceva pe lătun, hrănind rândunicile.

noțiunea de imparțialitate. Orice sugestie că principiile și structurile pe care se bazează un sistem social favorizează un anumit grup (o clasă socială sau o castă, de exemplu, ori un partid politic) face sistemul să fie, automat, nedrept. Pentru a surprinde această idee a imparțialității și pentru a-și baza sistemul pe ideea de echitate, Rawls concepe un experiment mental care își are originile în teoriile contractualiste ale lui Rousseau și Hobbes (vezi p. 184). Ni se cere să ne punem pe noi înșine într-o „poziție primară”, în care sunt lăsate deoparte toate interesele și inclinațiile personale: „Nimeni nu-și cunoaște locul în societate, poziția de clasă, statutul social, așa cum nimeni nu-și cunoaște norocul în ceea ce privește distribuția caracteristicilor și a abilităților naturale: inteligența, puterea și altele asemenea”. Să zicem că am căuta să ne urmăm propriile interese, dar nu știm care sunt ele efectiv. Neștiind ce rol vom deține în societate, până la urmă, n-avem decât să fim prudenți și să ne asigurăm că nici un grup nu este dezavantajat, avantajând, astfel, un altul.

Imparțialitatea, deci, după un paradox doar aparent, ar fi alegerea rațională și inevitabilă a agenților autointeresați, aflați în poziție primară. Structurile și aranjamentele economice și sociale pot fi considerate juste, pretinde Rawls, doar dacă su fost acceptate de după acest „imaginor văl al ignoranței”. Mai

PRINCIPIUL DIFERENȚEI

mult, singurele lucruri asupra cărora oamenii se pot pune de acord în astfel de situații sunt cele asupra cărora se pot pune de acord gândind rațional și prudent. Iar lucrul cel mai bun și mai prudent pe care îl poate face un om care la decizia vizând propriile interese (viitoare) este să accepte principiul diferenței.

Corolarul principiului diferenței – ideea că inegalitățile sunt acceptabile doar dacă duc la avantajul celui mai defavorizat – este acela că, în orice altă situație, inegalitățile sunt inacceptabile. Astfel, condiții de egalitate ar trebui să existe în orice structură unde inegalitățile nu sunt permise, în baza principiului diferenței. Așadar, aranjamentele economice care ameliorează masiv starea celor mai bine situați, lăsând neschimbată starea celor mai rău situați nu se pot califica drept juste. Unii oameni poate că au, prin naștere, talente superioare altora, dar se cuvine să se bucure de anumite avantaje economice și sociale pe această bază doar dacă, astfel, se produce îmbunătățirea situației celor mai puțin norocoși. Cu alte cuvinte, inegalitățile sunt juste doar dacă toată lumea are de câștigat de pe urma lor; în celelalte cazuri, este preferabilă egalitatea.

” PRINCIPIUL DIFERENȚEI ESTE UNUL PUTERNIC EGALITARIST, ÎN SENSUL CĂ, DACĂ NU EXISTĂ O DISTRIBUȚIE CARE SĂ FACĂ ÎN AȘA FEL ÎNCÂT SĂ LE FIE MAI BINE TUTUROR [...], ESTE DE PREFERAT O DISTRIBUȚIE EGALĂ. ”

John Rawls, 1971

**Idee de bază:
dreptatea ca echitate**

46 Leviatanul

„În vremea în care în viețile oamenilor nu exista o Putere care să le inducă teamă și respect, aceștia se războiau între ei; fiecare ducea un război cu celălalt. [...] În asemenea condiții, nu e loc pentru încredință, întrucât rodul ei este nesigur; la fel, nu există Cultură a pământului: nu există Navigație, nici vreo utilitate a celor ce pot fi transportate pe Mare: nu există Clădiri primitive, nici Mijloace prin care să poziționezi și să repositionezi lucrurile care cer multă forță; nu există Cunoaștere pe Pământ, nici Timp, nici Arte, nici Litere, nici Societate; și, mai rău decât toate, există o frică permanentă, pericolul de a suferi o moarte violentă; iar viața omului e singuratică, săracă, rea, brutală și scurtă.”

Acest pasaj celebru preluat dintr-o capodoperă a filosofiei politice, această viziune distopică a condiției omenirii a fost zugrăvită de filosoful britanic Thomas Hobbes în lucrarea *Leviatanul*, apărută în 1651. Scrisă imediat după Războiul Civil din Anglia, Hobbes prezintă, aici, o

” CONSIDER, DE LA ÎNCEPUT, CA FIIND CARACTERISTICĂ ÎNTREGULUI NEAM OMENESC TENDINȚA CĂTRE PUTERE, CARE NU ÎNCETEAZĂ DECÂT DUPĂ MOARTE. ”

Thomas Hobbes, 1651

imagine pesimistă și întunecată a umanității: oamenii, trăind într-o prezumtivă „stare a naturii”, sunt izolați și egoiști, singurul lor interes fiind siguranța și propriile plăceri; oamenii se află permanent în competiție și în conflict unii cu alții, preocupați, în primul rând, doar să obțină cât mai mult; între oameni nu sunt posibile încrederea și cooperarea. Întrebarea pusă de Hobbes este cum s-ar putea ca indivizii captivi într-o asemenea lume a discordiei să scape, totuși, de fatalitatea ei. Prin ce mijloace poate o organizație socială sau politică, de

CRONOLOGIE

1651 d.Hr.

Leviatanul

1789

Teorii ale pedepsei

Contracte sociale

Ideea de a lua un contract legal drept model pentru înțelegerea lucrurilor dintr-un stat, li s-a părut atractivă mai multor filosofi de la Hobbes încapce. Încheierea unui contract presupune, pentru oricine este parte din el, anumite drepturi și anumite obligații. Un sistem similar de drepturi și de obligații există și între cetățeni unui stat și autoritățile care îl controlează. Dar ce fel de contract avem, de fapt, aici? Contractul dintre stat și cetățeni nu trebuie înțeles întocmai, iar „starea naturală” care se presupune că rămâne, în absența societății civile, este una ipotetică, un palier teoretic pentru a distinge între aspectele naturale și cele convenționale ale vieții umane. Ne putem întreba, însă, așa cum a făcut-o David Hume, cât cântăresc aceste distincții ipotece atunci când încercăm să determinăm faptele și prerogativele reale ale cetățenilor și ale statului.

Cel mai important urmaș al lui Hobbes a fost filosoful francez Jean-Jacques Rousseau, a cărua operă, *Contractul social*, a văzut tiparul în 1762. Regăsim și mai recent adepți ai contractului social (sau „contractarism”), cel mai important dintre ei fiind filosoful american John Rawls (vezi p. 181).

orice formă ar fi ea, să se dezvolte mai departe pornind de la aceste origini? Răspunsul lui Hobbes stă într-o „putere comună care să le inducă teamă și respect”. Este puterea absolută a statului, cu numele simbolic de „Leviatan”.

„Învolaia fără miliție e doar vorbărie” După părerea lui Hobbes, fiecare are instinctul natural de a-și urmări propriile interese și este în interesul tuturor ca oamenii să coopereze între ei; doar astfel vor reuși să nu se mai războiască și să se desprindă de viața „singuratică, săracă, rea, brutală și scurtă”. Dacă e așa, de ce nu se înțeleg, pur și simplu, oamenii să coopereze în starea naturală? Nu este ușor, existând întotdeauna un preț de plătit pentru a face parte dintr-un contract și un câștig pe care-l ai dacă nu te alături contractului – cel puțin, pe termen scurt. Dar dacă interesul propriu și

1971

Principiul diferenței

„OMUL S-A NĂSCUT LIBER, DAR SE AFLĂ PESTE TOT ÎN LANȚURIL. CĂTE UNUL SE CREDE STĂPÂNUL CELORLALȚI ȘI, CU TOATE ACESTE, ESTE UN SCLAY MAI MARE DECÂT EI. CUM S-A AJUNS LA ASTA? NU ȘTIU. POATE FI FĂCUTĂ LEGITIMĂ O ASTFEL DE SITUAȚIE? LA ACEASTĂ ÎNTREBARE CRED CĂ ȘTIU RĂSPUNSUL.”

Jean-Jacques Rousseau, 1782

Sălbaticul nobil

Viziunea tenebroasă a lui Hobbes cu privire la starea naturală (nerestricționată de convențiile sociale și legale) nu este împărtășită de succesorul său francez, Jean-Jacques Rousseau. În timp ce Hobbes vede în puterea statului o cale necesară pentru a ține în frâu natura bestială a omului, Rousseau consideră că viciile și celelalte rele ale omenirii sunt chiar produsul societății – că „sălbaticul nobil”, inocent prin natură, satisfăcut de „omniul rațiunii” și manifestând compasiune față de tovarășii săi, este corupt prin educație și prin alte influențe sociale. Această viziune asupra inocenței pierdute și asupra naturii umane caracterizate de un sentiment neintelektualizat s-a dovedit o sursă de inspirație pentru mișcarea romantică ce a existat în Europa, în secolul al XVIII-lea. Rousseau, însă, nu-și făcea vreo iluzie că întoarcerea la starea de inocență ar mai fi fost posibilă. Odată părăsită această stare, nu mai rămânea decât să urmezi restricțiile imaginare de Hobbes.

conservarea individului reprezintă singura busolă morală, cum ne asigurăm că altul nu va încerca, și el, să aibă beneficiul prin necompliance? E sigur că unii vor încerca asta, așadar n-ar fi mai bine dacă ai rupe tu contractul, de la bun început? E drept, dacă toți am gândi la fel, n-ar mai exista încredere și, deci, nici contractul. În starea naturală, așa cum o descrie Hobbes, interesul pe termen lung va fi întotdeauna împiedicat de cel pe termen scurt, nepermițând ieșirea din cercul violenței și al neîncrederii.

„Involați fără miltărie e doar vorbărie”, concluzionează Hobbes. Este necesară o anumită formă de putere externă care să-l oblige pe membrii societății să respecte termenii contractului ce le aduce beneficii tuturor – presupunând

Despre bestii și monștri

Leviatanul, adeseori asociat cu Behemoth, este o creatură mitică, un monstru marin care apare în mai multe fragmente biblice, în Vechiul Testament, dar și în alte părți. Numele este folosit de Hobbes pentru a sugera enorma putere a statului – „mamă Leviatan sau, pentru a o spune mai reverențios, Zeul Muntelui care îl păzește sub Zeul Nemuritor, între pacea și apărarea noastră”. În limbajul modern, termenul se aplică statului, sugerând, mai ales, că acesta și-a extins puterea și autoritatea dincolo de scopurile sale legitime.

că toți ceilalți îl respectă. Oamenii trebuie să fie dispuși să-și limiteze, voluntar, libertatea de dragul cooperării și al păcii, cu condiția ca toți să facă la fel: ei trebuie „să-și cedeze puterea și forța unui singur Om sau unei adunări de oameni, să-și reducă dorințele și diversitatea glasurilor la o singură voce”. În acest mod, cetățenii își dau acceptul pentru a-i ceda statului suveranitatea, laolaltă cu puterea „de a forma voințele tuturor, pentru a avea acasă Pacea și pentru a-i uni pe toți împotriva inamicilor din afară”.

Idee de bază: contractul social

47 Dilema prizonierului

„Iată care-i înțelegerea: stăpânește-te și depune mărturie împotriva colegului tău – el va lua 10 ani, iar tu vei fi liber.” Gordon știa că poliția putea, oricui, să le dea un an de închisoare pentru simpla deținere a cuțitelor; pentru furt, însă, nu puteau să-i acuze, nu aveau suficiente probe. Problema e că Gordon știa că poliția îi propusese exact aceeași înțelegere și lui Tony, din celula de alături – dacă mărturiseau amândoi și se învinovăteau unul pe altul, atunci aveau să primească cinci ani de căciulă. Of, de-ar fi știut ce avea Tony de gând să facă...

Pe Gordon îl duce mintea, așa că-și cântărește cu atenție opțiunile: „Să presupunem că Tony tace: atunci cea mai bună variantă ar fi să-l dau în vileag – el va lua zece ani, iar eu voi fi liber. Dacă el mă dă în vileag pe mine, tot e bine să-l părăsesc și eu: voi lua cinci ani, dar dacă păstrez tăcerea, iau zece ani.” Problema lui Gordon este aceea că și pe Tony îl duce mintea și ajunge, și el, exact la aceleași concluzii. Așa că s-au învinovățat unul pe altul și au luat fiecare câte cinci ani. Cu toate acestea, dacă ar fi tăcut amândoi, ar fi luat, fiecare, câte un an.

Așadar, cei doi bărbați iau, fiecare în parte, o decizie rațională, bazată pe un calcul vizând propriul interes și, cu toate acestea, rezultatul nu este cea mai bună variantă pentru ei. Ce nu a mers cum trebuie?

CRONOLOGIE

cca 350 î.Hr.

Forme de argumentare

1789 d.Hr.

Teorii ale pedepsei

Teoria jocurilor Povestea de mai sus, cunoscută, îndeobște, sub numele de „teoria jocurilor”, este, probabil, cel mai celebru scenariu dintr-un ansamblu de scenarii studiate în câmpul teoriei jocurilor. Scopul acestui domeniu este de a studia situații precum cea de mai sus, în care există conflicte evidente de interese, și de a depista strategiile raționale. În acest caz, strategia rațională este cea care maximizează avantajul fiecărui

jucător, și ea implică fie faptul de a conlucra cu adversarul („cooperare”, în termenii teoriei jocurilor), fie pe acela de a-l trăda („înșelare”). Presupoziția este, firește, că o asemenea analiză poate evidenția maniera efectivă în care acționează oamenii – fie explicând de ce procedează așa, fie prescrind anumite comportamente.

În analiza specifică teoriei jocurilor, opțiunile pe care le au Gordon și Tony pot fi expuse într-un „tabel al beneficiilor”, precum acesta:

	Tony face	Tony mărturisește
Gordon face	Amândoi câștigă un an de închisoare (câștig – câștig)	Gordon ia 10 ani Tony este eliberat (pierdere mare – câștig mare)
Gordon mărturisește	Gordon este eliberat Tony ia 10 ani (câștig mare – pierdere mare)	Fiecare ia câte 5 ani (pierdere – pierdere)

Sumă zero

Teoria jocurilor s-a dovedit un domeniu atât de fertil, încât unii termeni specifici ei au ajuns să fie utilizați generic. Astfel, un „joc cu sumă zero” – sintagmă folosită informal, în special în contextul legat de afacerea – este, practic, un joc, ca șahul și pocherul, în care câștigurile unei părți sunt contrabalansate perfect de pierderile celeilalte părți, astfel încât suma celor două este zero. Prin contrast, dilema prizonierului are „o sumă nonzero”, fiind posibil ca ambii jucători să câștige sau, dimpotrivă, ca ambii să piardă.

1950

Dilema prizonierului

1976

E rău să nu ai noroc?

Dilema apare pentru că fiecare prizonier e preocupat doar să-și minimizeze propria pedeapsă. Ca să ajungă la cea mai bună variantă pentru amândoi (fiecare să facă un an de închisoare), ar trebui să colaboreze, ar trebui ca fiecare să accepte cel mai bun rezultat individual pentru amândoi (acela al eliberării). În varianta clasică a dilemei prizonierului, colaborarea de acest gen nu este permisă și, deci, prizonierii nu ar avea nici un motiv să aibă încredere undă în alții sau să încheie o înțelegere. Așa că adoptă o strategie care exclude cel mai bun rezultat colectiv, pentru a evita cel mai rău rezultat individual, obținându-se un rezultat neoptim, situat undeva în mijloc.

Implicații în lumea reală Implicația mai largă a dilemei prizonierului este aceea că urmărirea interesului propriu, fie ea și rațională, poate să nu ducă la cel mai bun rezultat nici pentru indivizi, nici pentru grup: și că, într-adevăr, colaborarea, cel puțin în anumite situații, este cea mai bună soluție. Există situații de acest tip în lumea reală?

Dilema prizonierului s-a dovedit extrem de importantă în lumea reală, în special în economie și în politică. Ea dă la iveală intuiții profunde cu privire la modul în care sunt luate deciziile și la mecanismele psihologice care stau la baza cursei înarmărilor dintre națiuni. În astfel de situații este, în mod evident, bine ca părțile implicate să ajungă la înțelegeri legate de reducerea cheltuielilor pentru înarmare, dar, în practică, rareori se întâmplă asta. Conform analizei specifice teoriei jocurilor, dificultatea faptului de a ajunge la o înțelegere este justificată prin teama față de o pierdere masivă (înfrângerea militară), care ar face insignifiant un câștig mic. Rezultatul efectiv – care nu este nici cel mai bun, nici cel mai rău posibil – este cursa înarmărilor.

O paralelă clară cu dilema prizonierului întrezărim în modelele de pledare din anumite sisteme judiciare (precum cel din Statele Unite). Logica de la baza dilemei prizonierului sugerează că strategia cea mai bună pentru „a minimiza pierderea maximă” – adică a accepta o pierdere sau o pedeapsă mai ușoară, de teamă să nu suferi sau să nu primești una mai aspră – poate face ca părțile nevinovate implicate să mărturisească una împotriva celeilalte. În cel mai rău caz, poate face părțile vinovate să-și mărturisească vinovăția, în timp ce nevinovații continuă să-și proclame nevinovăția, cu consecința stranie că

nevinovații se aleg cu o pedeapsă mai mare.

Lașul Un alt joc foarte studiat în cadrul teoriei jocurilor este numit „lașul”, descris memorabil în filmul din 1955 al lui James Dean, *Rebel fără cauză*. Potrivit scenariului, doi șoferi își conduc mașinile frontal unul spre altul, iar cel care virează primul, pentru a evita impactul, devine lașul. În acest caz, prețul cooperării (a evita impactul și a pierde jocul) este atât de mare, în raport cu alternativa (a conduce înainte, până la impact, și a intra în celălalt), încât rațională pare cooperarea. Pericolul vine din faptul că jucătorul A presupune că jucătorul B este, de asemenea, rațional și gândește similar, vizând și permițându-i lui să scape basma curată și să câștige.

Pericolul presupus de acest joc este evident – eroarea din partea ambilor jucători (nici unul nu virează) va însemna impact sigur. Paralela cu diverse situații din realitate (unele constituind potențiale calamități, precum cele nucleare) este cât se poate de clară.

O minte scilipitoare

Cel mai faimos teoretician al jocurilor din zilele noastre e John Forbes Nash, de la Princeton. Genul său matematic și trunchiul supra bătăi mistale, culminând cu obținerea, în 1994, a Premiului Nobel pentru economie, constituie subiectul filmule *O minte scilipitoare*, din 2001.

Că teoretician al jocurilor, cea mai cunoscută contribuție a lui Nash este definiția echilibrului „nashian” a situației stabilă într-un joc, în care nici un jucător nu are vreun interes să-și schimbe strategia, până nu și-o schimbă celălalt jucător. Raportat la dilema prizonierului, dubla dezertare (mărturisesc amândoi) este o formă de echilibru Nash, care, apa caldă din vizul, nu corespunde în nici un caz rezultatului optim pentru cei doi jucători.

Idee de bază: jucarea jocului

48 Teoriile pedepsei

Semnul distinctiv al unei societăți civilizate, după cum ar spune mulți, stă în capacitatea acesteia de a apăra drepturile cetățenilor săi: de a-i proteja împotriva tratamentului arbitrar sau a răului cauzat de alți indivizi și de alte state, de a le garanta dreptul la liberă expresie și la exprimare politică. Așadar, ce interes ar avea o astfel de societate să le producă suferință unora dintre membrii săi, să-i excludă din procesul politic, să le restricționeze libertatea de a se mișca și de a vorbi liber? Pentru că exact asta face, în fond, statul atunci când decide să-și pedepsească cetățenii pentru că încalcă regulile impuse tot de stat.

Conflictul aparent dintre aceste două funcții ale statului a dus la dezbaterea filosofică despre justificarea pedepsei. Ca și în cazul altor probleme etice, dezbaterea aceasta a dus la diferențierea între o viziune consecvențialistă și alta deontologică (vezi p. 65): teoriile consecvențialiste subliniază avantajele ce decurg din pedepsirea celor care au greșit, în timp ce teoreticienii deontologi insistă că pedeapsa este intrinsec bună, ca scop în sine, indiferent de beneficiile pe care le-ar putea aduce.

„Exact ce merită!” Ideea de la baza teoriilor care susțin că pedeapsa este intrinsec bună este răsplata. O intuiție fundamentală a gândirii morale spune că oamenii ar trebui să capete ceea ce merită: după cum se cere să fie recompensați pentru că s-au purtat bine, se cere și să fie pedepsiți atunci când se comportă greșit. Ideea pedepsei – aceea că oamenii trebuie să plătească un preț pentru faptele rele pe care le fac – se potrivește perfect cu această

CRONOLOGIE

cca 400 d.Hr.

Apărarea centrată pe liberul arbitru

1651

Leviatanul

1785

Scopuri și mijloace

Niveluri justificative

„Problema pedepsei” privește, de obicei, justificarea acesteia în limitele considerațiilor utilitariste, precum descurajarea răului sau protejarea societății și/sau a unor factori intrinseci, precum răsplata. Dar poate, de asemenea, să ridice întrebări care sunt fie mai specifice, fie mai generale. La un anumit nivel, ne putem întreba dacă pedepsirea unui anumit individ este justificată. O asemenea interogație nu ridică dubii cu privire la principiul general al pedepsei și, de aceea, nu prezintă un interes filosofic deosebit.

Pe lângă astfel de chestiuni, există și probleme legate de responsabilitate. E acuzatul vinovat, în termenii prevăzuți de lege pentru acțiunile sale? Sau are circumstanțe atenuante ori a acționat în legitimă apărare? Dacă problema responsabilității ne duce pe un teren filosofic foarte spinos. La nivelul cel mai general, chestiunea liberului-arbitru ridică întrebarea dacă acțiunile noastre sunt predeterminate: ne exercităm libertatea de alegere în toate situațiile și, dacă nu, putem fi trași la răspundere pentru orice facem?

Întuiește. Uneori, este adus în discuție un aspect suplimentar: că făcătorul de rele produce un dezechilibru la nivelul întregii societăți, care poate fi restabilit odată ce „este plătită datoria către societate”; infractorul are obligația de a respecta regulile societății, iar atunci când nu le respectă, apare necesitatea unei pedepse (o datorie sau o obligație) de care trebuie să se achite. Metafora financiară poate fi extinsă ușor la necesitatea unei tranzacții echitabile: gravitatea pedepsei să corespundă gravității fărâdelegii.

Ideea ca „pedeapsa să fie pe măsura crimei” se întemeiază pe *lex talionis* (legea răzbunării), din Biblia ebraică: „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte”. Această idee presupune exigența ca pedeapsa și fărâdelegea să fie similare atât în privința gravității, cât și a naturii lor. Susținătorii pedepsei cu moartea insistă mereu că singura reparație posibilă, pentru luarea vieții cuiva, este

1789

Teorii ale pedepsei

1974

Mășina experiențială

1976

[Rău să n-ai noroc?]

Pedeapsa cu moartea

Cei care dezbat problema pedepsei cu moartea se împart, de obicei, după modelul celor care discută alte tipuri de pedeapsă. Susținătorii pedepsei cu moartea pretind că este justificat să anunțăm crime, cele mai groaznice, să le amendăm cu cea mai severă pedeapsă, indiferent de beneficiile pe care le-ar putea aduce acest act, dar aceste beneficii – în special, eliminarea criminalului și protejarea publicului – sunt amintite, și ele, adeseori. Oponenții contrargumentează spunând că eliminarea criminalului este cel puțin nesigură, că încarcerarea pe viață ar fi în fel de eficientă și că însăși existența pedepsei cu moartea descalifică întreaga societate. Cel mai puternic argument împotriva pedepsei cu moartea este unul greu de respins – acela că oamenii răvinoși au fost și vor fi în continuare executați. Poate că argumentul cel mai ferm în favoarea acestei sancțiuni este acela că moartea e preferabilă unei existențe patetice după gratii, dar la asta n-ai putea răspunde că infractorul ar trebui să poată alege dacă vrea să trăiască sau să moară.

luarea vieții celui care a comis crima (vezi caseta); cei care argumentează astfel nu susțin în fel de ușor ideea că șantajistul ar trebui șantajat sau că violatori ar trebui violați. Suportul biblic, privind Teoria ale pedepsei, scoate în evidență marea lor problemă: *lex talionis* este opera unui „Dumnezeu răzbunător”, iar provocarea principală pentru adeptul pedepsei este aceea de a menține o distanță decentă între pedeapsă și răzbunare. Ideea că „fărădelegile cer răzbunare” este, uneori, exprimată prin mesajul că pedeapsa denotă indignarea societății față de un anumit act, dar, când pedeapsa vădește dorința de răzbunare, aceasta nu se mai justifică.

Un rău necesar Aflate în contradicție fermă cu pozițiile vindicative, justificările utilitariste

nu privește pedeapsa ca pe un lucru bun, ci, mai degrabă, ca pe unul de-a dreptul rău. Pionierul utilitarismului clasic, Jeremy Bentham, credea că pedeapsa este un rău necesar. Este rea, întrucât se adaugă suferinței din lume; este justificată doar în măsura în care beneficiile pe care le aduce societății depășesc nefericirea pe care o provoacă. Aceasta nu este o poziție pur teoretică, după cum devine clar din spusele lui Elizabeth Fry, care a reformat sistemul închisorilor în secolul al XIX-lea: „Scopul pedepsei nu este răzbunarea, ci diminuarea fărădelegilor și reducerea infractorului”.

Rolul pedepsei, în ceea ce privește reducerea criminalității, a fost, în general, înțeles în două feluri: incapacitarea și pedeapsa cu moartea. Un criminal executat nu va mai face rău, cu siguranță. Este valabil și pentru unul încarcerat. Gradul incapacitării, în special incapacitarea permanentă, prin pedeapsa capitală, poate deveni subiect de dezbatere, dar necesitatea unor astfel de

TEORIILE PEDEPSEI

măsură, luată în interes general, este greu de contestat. Pe de altă parte, este greu și de argumentat în favoarea pedepsei capitale. La prima vedere, pare complicat de susținut că un om trebuie pedepsit nu pentru crimele comise, ci pentru a-l împiedica pe alții să greșească în același mod. Există îndoieli și în privința utilității, pentru că avem studii care arată că frica de a fi închis este principalul factor care îl face pe infractori să se abțină de la alte rele, și nu pedeapsa care i-ar putea pândi.

Celălalt punct important în gândirea utilitaristă cu privire la pedeapsă este reformarea sau reabilitarea criminalului. Există o atracție irezistibilă, cel puțin pentru cel cu gândire liberală, față de ideea pedepsei ca formă de terapie, infractorii fiind reeducați și reformați în așa fel încât să redevină membri utili ai societății. Există dubii serioase, totuși, cu privire la capacitatea sistemelor penale - cel puțin a celor actuale - de a atinge astfel de performanțe.

În practică, nu sunt greu de adus contraexemple care să arate inadecvarea oricărei justificări utilitariste a pedepsei - pot fi citate cazuri în care infractorul nu prezintă vreun pericol sau nu are nevoie de reformare ori a cărui pedeapsă n-ar duce la vreo corecție. Astfel, cea mai întâlnită abordare este să pui la dispoziție un set de beneficii posibile pe care le poate facilita pedeapsa, fără pretenția de a fi valabile, toate, în fiecare caz. Chiar și așa, pare că lipsește ceva din abordarea pur utilitaristă și că trebuie lăsat un spațiu pentru răsplată. În spiritul acestui lucru, câteva dintre teoriile recente sunt esențialmente hibride, combinând elemente utilitariste, dar și care privesc răsplata, correlate cu perspectiva generală asupra pedepsei. Sarcina principală va fi, atunci, de a stabili priorități raportat la specificarea diferitelor obiective și de a atrage atenția asupra punctelor în care acestea intră în conflict cu practicile și politicile curente.

” TOATE PEDEPSELE SUNT GREȘITE: ORICE PEDEAPSĂ ESTE REA ÎN SINE. “

Jeremy Bentham, 1789

**Idee de bază:
este pedeapsa peotriva
crimei?**

49 Pământuța barcăde salvare

„Eșuat în Marea Morală... Așadar, începem aici, să spunem, cincizeci de oameni, în barca noastră de salvare... Să fim generoși, să zicem că ar mai fi loc pentru încă zece și că ajungem la o capacitate totală de șaizeci. Să presupunem că noi, cei cincizeci, vedem încă o sută de oameni înolând în jurul bărcii, cerând să fie primiți sus sau să li se arunce colaci de salvare...”

Avem câteva opțiuni. Am putea încerca să trăim conform idealului creștin, fiecare să fie «păzitorul fratelui său», sau conform celui marxist, «fiecăruia după nevoi». Din moment ce toți cei din apă au aceeași nevoie și din moment ce toți sunt «frații noștri», am putea încerca să-i luăm pe toți pe vas, încărcând cu 150 de oameni o barcă proiectată doar pentru 50. Barca se va scufunda, vom muri toți. Justiție deplină, catastrofă completă. Din moment ce barca ar admite un supliment de zece călători, am putea să mai luăm zece. Dar pe care zece să-i alegem? Să presupunem că... nu mai lăsăm pe nimeni pe barcă. Supraviețuirea noastră ar fi, atunci, asigurată, chiar dacă va trebui să urmărim și să descurajăm fiecare mișcare a celor care vor să urce și ei.”

Într-o lucrare publicată în 1974, Garrett Hardin, un ecologist american, a invocat imaginea pământului ca barcă de salvare, pentru a atrage atenția asupra ajutorului dat de țările vestice statelor aflate în curs de dezvoltare. Criticând modul de a gândi al sensibilibor liberali, Hardin a argumentat că intervențiile bine intenționate, dar prost orientate, ale Vestului vor

CRONOLOGIE

cca 30 d.Hr.

Regula de aur

1959

Libertate pozitivă și negativă

Tragedia bunurilor comune

Apeul lui Hardin le stăca dură pe care o presupune metafora bărcii de salvare a fost un răspuns la neajururile metafizei, iar comedia a „Pământului ca navă spațială”, foarte dragă iubitorilor de mediu care sunt vizători cu chipul în nori. Conform acestora, suntem cu toții la bordul unei nave spațiale, oșarii trebuie să facem tot ce putem pentru a nu-i risipi prețioasele resurse. Problema apare atunci când ea se transformă în funcția funcțione liberă a unui echipaj mare, care colaborează și susține ideea că fiecare trebuie să aibă dreptul la o parte echitabilă din aceste resurse. Un fermier are grijă de pământul său și se preocupă să nu fie înghițit de buruienii, dar, dacă acest teren devine comun, este puțin probabil să manifeste, în continuare, aceeași grijă. Tentativa câștigului imediat face resistențele voluntare să dispară rapid, iar degradarea și deșinul să survină numaidecât. Acest proces – inevitabil, din punctul de vedere al lui Hardin, într-o lume suprapopulată, cu ființe umane imperfecte – este ceea ce el numește „tragedia bunurilor comune”. Atunci când resursele planetei sunt tratate, la fel ca aerul, apa sau peștii, precum un bun comun al omenirii, nu există o folosire judicioasă a lor, iar falimentul este inevitabil.

face rău, pe termen lung, ambelor părți. Țările ajutate dezvoltă, în timp, o psihologie a dependenței, care le împiedică să înțeleagă realist pericolele planificărilor inadecvate și ale creșterii demografice necontrolate. Pe de altă parte, imigrația nerestricționată va însemna că economiile aproape stagnante ale statelor vestice vor fi luate cu asalt de un flux de neoprit de refugiați economici. Vina, pentru toate aceste rele, este atribuită de Hardin liberalilor cu conștiințe supradimensionate, criticând, în special, încurajarea de către aceștia a „tragediei bunurilor comune”, un proces prin care resursele, privite, la modul ideal, drept proprietate a întregii umanități, ajung sub un fel de proprietate comună care va duce, inevitabil, la supraexploatare și la faliment (vezi caseta).

1971

Principiul diferenței

1974

Pământul ca barcă de salvare

„FALIMENTUL ESTE DESTINAȚIA CĂTRE CARE SE ÎNDREAPTĂ TOȚI OAMENII, FIECARE URMĂRINDU-ȘI INTERESUL ÎNTR-O SOCIETATE CARE CREDE ÎN LIBERTATEA BUNURILOR COMUNE. LIBERTATEA DE ACEST FEL DISTRUGE TOTUL.”

Garrett Hardin, 1968

Etica dragostei dure Hardin nu este foarte încântat nici de metafora sa, cu barca de salvare. Fără să aibă monstrări de conștiință, sfatul pe care-l dă liberalilor este acela de „a-și ceda ei propriul loc în barcă celorlalți”, anulând, astfel, remușcărilor care amenință să destabilizeze barca. Nu are nici un rost să ne îngrijorăm cu privire la cum s-a ajuns aici - „nu putem reface trecutul”; doar prin adoptarea acestei posturi dure, lipsite de compromisuri, vom putea proteja lumea (sau măcar o parte din ea), lăsând-o moștenire viitoarelor generații.

Tabloul relației dintre țările sărace și cele bogate nu este deloc unul încurajator: primele sunt la bordul navei lor, spărgând capetele și zdrobind degetele celor din urmă cu vâslele, atunci când încearcă să urce și ele la bord. Dar modul lui Hardin de a interpreta această metaforă nu este singurul posibil. Este, într-adevăr, barca în pericol de a se scufunda? Care este capacitatea ei reală? Sau avem, de fapt, de-a face doar cu niște pisici prea grase care ar trebui puse un pic la slăbit?

Baza argumentului lui Hardin se referă la convingerea acestuia că rata mare de reproducere a națiunilor sărace va rămâne mare, chiar dacă acestea ar primi o parte mai echitabilă din bunurile comune; nu acceptă vreun moment că rata ar putea fi un răspuns la mortalitatea infantilă ridicată, la speranța de viață redusă, la educația precară ș.a.m.d. Dacă e să ne luăm după Hardin, ar putea da replica liberalii, rămânem cu imaginea unei imoralități brute și fătise - complăcere, egoism, lipsă de compasiune...

Granite morale Privită din acest punct de vedere, vina liberalilor nu mai pare leșită din comun. Crezul unui liberal nu-l permite acestuia să lovească un pasager cu vâsla în cap, așa că ne putem întreba cum de-ar putea să facă el acest lucru (sau chiar să-l permită) neajutoratilor care înocă în jurul bărcii.

PĂMÂNTUL BARCII DE SALVARE

Presupunând că mai e loc în barcă, nu este, atunci, chiar de datoria liberalului să scoată oamenii din apă și să împartă proviziile cu ei?

Scenariul bărcii de salvare a făcut ca liberalismul să se confrunte cu o dilemă incomodă. Una dintre cerințele de bază ale justiției sociale este ca oamenii să fie tratați imparțial; lucrurile aflate dincolo de controlul oamenilor (factori accidentali, datorați nașterii, ca sexul, culoarea pielii etc.) nu ar trebui să determine modul de tratare și de evaluare a unei persoane. Și, cu toate acestea, un asemenea factor – locul de naștere – joacă, se pare, un rol mai mult decât semnificativ în viațile noastre morale, nu doar pentru susținătorii lui Hardin, ci și pentru liberalii cel mai greu încercați. Cum poate ceva atât de arbitrar precum granițele naționale să albe o asemenea greutate morală? Cum de poate avea, de fapt, vreo greutate morală?

În fața acestei provocări, liberalii trebuie fie să arate de ce pretențiile imparțialității sunt suspendate sau diminuate atunci când luăm în considerare alte părți ale lumii decât a noastră – de ce este just să afișăm preferințe morale personale; fie să accepte că există o oarecare incoerență chiar în înima liberalismului actual și că eventuala concordanță cere ca principiile moralității și ale justiției sociale să fie extinse global.

Teoreticienii mai noi au încercat să rezolve chestiunea în ambele feluri. Acceptarea părtinirii ca ingredient esențial al gândirii liberale, ea fiind, totuși, utilă în abordarea unor probleme globale, îi va diminua, în mod sigur, scopul și demnitatea. Pe de altă parte, liberalismul în toată splendoarea sa are nevoie de o schimbare în ceea ce privește practicile și politicile actuale de angajare internațională și de preîntâmpinare a riscurilor, când vorbim despre realitățile globale. Oricum ar fi, mai sunt încă multe de făcut în domeniul filosofiei politice, raportat la domeniul justiției globale și internaționale.

**” ÎN VIITORUL APROPIAT,
E DE DORIT SĂ NE GHIDĂM
ACȚIUNILE DUPĂ ETICA
ASOCIATĂ BĂRCII DE SALVARE.
ALTFEL, NE VA CONDAMNA
POSTERITATEA. ”**

Garrett Hardin, 1974

**Idee de bază:
mai e loc pe barcă?**

50 Războiul

Războiul a avut mereu susținătorii lui și, totuși, cei mai mulți teoreticieni ar simpatiza cu sentimentele poetului Charles Sorley, care scria, cu câteva luni înainte de a muri, la vârsta de 21 de ani, în tocul bătăliei de la Loos: „Nu există războaie juste. Nu lăcom decât să-l alungăm pe Satan din Satan.” Însă unii dintre noi poate cred că, deși războiul este întotdeauna rău, există unii diavoli mai răi decât alții. Da, războiul trebuie evitat atunci când se poate, dar nu cu orice preț. Pentru că războiul poate reprezenta răul mai mic. Motivul poate fi atât de convingător, cauzele pot fi atât de importante, încât războiul să devină justificat din punct de vedere moral. În astfel de circumstanțe, războiul poate fi drept.

” N-A EXISTAT
NICICÂND VREUN
RĂZBOI BUN
SAU VREO
PACE REA.”

Benjamin
Franklin, 1763

Dezbaterea filosofică referitoare la moralitatea războaielor, o chestiune cât se poate de actuală astăzi, are o istorie lungă. În Occident, problemele indicate, inițial, de către greci și romani au fost preluate de Biserica Creștină. Convertirea Imperiului Roman la creștinism în secolul al IV-lea a dus la realizarea, de către Toma d'Aquino, a unei sinteze între abordarea pacifistă și învățăturile creștinismului timpuriu, pe de o parte, și nevoile militare ale împăraților, pe de altă parte. Augustin a creat distincția, astăzi celebră, dintre *jus ad bellum* („dreptul la război”, care se referă la condițiile în care este drept să declanșezi un război) și *jus in bello* („dreptul în război”, adică reguli de comportament în războiul odată pornit).

Condițiile de război Principalul scop al teoriei războiului just este acela de a identifica un set de condiții în care este acceptabil, din punct de vedere moral, să se uzese de arme și să se stabilească limite dincolo de care să nu se poată trece, în cazul unui conflict. Principiile corelate cu *jus ad bellum* au fost intens dezbătute

CRONOLOGIE

cca 1260 d.Hr.

Războiul just
Acțiuni și omisiuni

1785

Scopuri și mijloace

și modificate de-a lungul timpului. Unele sunt mai controversate decât altele; după cum era de așteptat, căci diavolul stă în detaliile interpretării. Este, în general, acceptat că variatele condiții sunt, toate, necesare și nici una suficientă pentru a justifica mersul la război. Următoarele condiții au fost cel mai aproape de a intra în acordul.

1) Căuza dreaptă Condiția cea mai evidentă și, cu toate acestea, cea mai disputată, pentru un război acceptabil din punct de vedere moral, este o cauză dreaptă. Cu câteva secole în urmă, ea a fost interpretată foarte larg și includea motivații religioase; în profanul Occident, o astfel de cauză ar fi, azi, discreditată ca ideologică, deci nepotrivită. Teoreticienii moderni au redus scopul acestei condiții la apărarea împotriva agresiunii. Mai puțin controversată, aceasta include autoapărarea împotriva violării drepturilor fundamentale ale unui stat – de exemplu, suveranitatea sa politică și integritatea sa teritorială (cum s-a întâmplat în cazul Kuwaitului împotriva Irakului, în 1990 și 1991); și mulți ar include aici și ajutarea unui stat împotriva agresiunii nedrepte (de exemplu, eliberarea Kuwaitului de către forțele coaliției, în 1991). Cu mult mai controversată este ideea acțiunilor militare de prevenire împotriva unui potențial agresor, acolo unde nu există dovezi irefutabile ale intenției agresiunii. În astfel de cazuri, este greu de spus dacă această acțiune de prevenire nu este ea însăși o agresiune, dar unii argumentează că doar agresiunea care s-a produs efectiv poate fi considerată ca atare și că doar ea poate constitui o cauză justă.

Intenția corectă Cauzei drepte i se asociază, de obicei, intenția corectă. Nu este suficient să ai o cauză întemeiată, ea trebuie să devină scopul acțiunilor militare. Aquino discută, plecând de aici, legătura dintre bine și evitarea răului, dar punctul crucial atestă că singura motivație ar trebui să fie aceea de a îndrepta răul produs de agresiunea care susținea cauza bună. O cauză dreaptă nu poate

” BISMARCK A DUS
RĂZBOAIE -NECESARE-
ȘI A UCIS MII DE OAMENI;
IDEALIȘTII SECOLULUI XX
AU DUS RĂZBOAIE -DREPT-
ȘI AU UCIS MILIOANE. “

A.J.P. Taylor, 1906–1990

Jus in bello

Celălalt aspect al teoriei războiului just este *jus in bello* – ceea ce este acceptabil din punct de vedere moral și constituie acțiune justă, odată începută lupta. Aici intră o gamă largă de situații, pornind de la comportamentul individual al soldaților atât în raport cu inamicii lor, cât și cu civili, și până la morala întregii strategice privind utilizarea armelor (nucleare, chimice, mine, tancuri cu fragmentație) în acest domeniu, două considerații care, în general, în evidență. *Proportionalitatea* cere ca mijloacele și scopurile să fie bine ajustate. De exemplu, aproape toată lumea este de acord că un atac nuclear nu are justifică, oricât ar fi beneficiile militare pe care le-ar putea aduce.

Discriminarea cere ca acei care luptă și necombatanții să fie diferențiați cu mare atenție. De exemplu, nu este permis să atacăm civili, chiar dacă aceasta ar duce la erodarea moralei inamicilor. În mod evident, se poate ca un război just să fie purtat în momente injuste și ca un război injust să fie dus în momente juste. Cu alte cuvinte, exigențele la *jus ad bellum* și *jus in bello* sunt diferite și pot fi îndeplinite separat. Multe chestiuni care țin de *jus in bello* se combină cu regulile legilor internaționale (precum regulile de la Haga sau convențiile de la Geneva) și cu limitele impuse statelor învingătorilor, cât și învingător, privind crimele de război.

fi un paravan de proporții pentru motive ascunse, cum ar fi interesul național, expansiunea teritorială sau câștigarea unei superiorități. Astfel, a apăra Kuwaitul împotriva agresiunilor irakiene reprezintă o cauză justă. A o face pentru petrol, nu.

Autoritatea corectă Pare evident că decizia de „judicare la armă” poate fi luată doar de către autoritățile competente. Când ne referim la competență, înțelegem acea parte din stat sau instituția care deține puterea suverană (capacitatea de a declara război este, în general, definită în cadrul constituției țării). „Să declar război” contează, uneori adăugându-se că intenția de a declara război trebuie prezentată oficial cetățenilor unui stat, cât și statului (inamic) în sine. Acest lucru este, cu siguranță, nepotrivit când conferă un oarecare avantaj inamicului, care a renunțat la dreptul de a fi tratat cu o astfel de considerație în momentul în care a inițiat agresiunea. „Autoritate

competentă” este un concept spinos, care ridică întrebări stranie cu privire la guvernarea legitimă și la relația dintre decidenți și popor.

”**NU EXISTĂ
CALE DE MIJLOC
ÎN TIMP DE
RĂZBOI.**”

Winston
Churchill, 1949

Ultima soluție Apelu la război este justificat doar dacă toate celelalte opțiuni pacifiste, nemilitare au fost luate în considerare – oricât ar fi cauza de dreptă. Dacă, de exemplu, un conflict poate fi evitat prin mijloace diplomatice, este, cu siguranță, greșit să se apeleze la arme. Ar trebui luate în considerare sancțiuni economice sau de altă natură, cântărindu-se impactul lor asupra civililor în raport cu posibilul rezultat al acțiunilor militare.

Șansele de succes Chiar dacă sunt îndeplinite toate condițiile pentru intervenția militară, un stat ar trebui să se implice în război doar dacă are șanse rezonabile să-l câștige. Acest punct de vedere pare suficient de prudent. Nu există nici un motiv pentru a lăsa zadarnic viați și resurse. Pe de altă parte, ce înseamnă să câștigi? Este greșit ca o putere mai mică să răspundă unui agresor mai mare, indiferent care i-ar fi șansele de câștig? Actul puternic consecinționalist al acestei poziții este ofensator pentru mulți. Uneori este, cu siguranță, preferabil, din punct de vedere moral, să reziți unui agresor și este o imoralitate, chiar o lășitate să n-o faci, oricât de inutilă ar părea acțiunea.

Proportionalitatea Este necesar un echilibru între scopul dorit și consecințele probabile ale atingerii lui: binele preconizat (îndreptarea răului care face ca o cauză să fie bună) trebuie pus în balanță cu răul care se poate, de asemenea, preconiza (victime, suferință umană etc.); beneficiul trebuie să merite riscul. Aceasta este, din nou, o remarcă prudentă, puternic consecinționalistă – deși, în acest caz, ea este irezistibilă, dacă (într-adevăr, un mare „dacă”) binele și răul preconizate pot fi definite în manieră precisă. În această zonă, atunci când luăm în considerare proportionalitatea dintre scopurile și mijloacele militare, intrăm pe teritoriul lui *jus in bello* (comportamentul potrivit în război, vezi caseta).

Nu doar un război just Printre filosofi de azi, problema războiului just este, probabil, subiectul cel mai dezbătut, dar aceasta nu este singura perspectivă. Realistii sunt sceptici cu privire la aplicarea de principiu a conceptelor etice în război (sau în orice alt tip de politică externă). Influența internațională și securitatea națională sunt chestiuni-cheie – jucătorii globali trebuie să joace dur, moralitatea e pentru fătălăi. Pe de altă parte, pacifiștii cred exact inversul: că moralitatea trebuie să-și albească locul în chestiunile internaționale. Spre deosebire de adeptul războiului drept, pentru pacifist acțiunea militară nu este niciodată varianta dezrabilă – există întotdeauna o soluție mai bună.

” POLITICA ESTE
UN RĂZBOI FĂRĂ
VĂRSARE DE SÂNGE,
IAR RĂZBOIUL ESTE
POLITICĂ CU VĂRSARE
DE SÂNGE.”

Mao Zedong, 1938

idee de bază:
poartă lupta corectă!

Glosar

Termenii în bold se referă la altele într-un din glosar.

A posteriori *vezi* **A priori**

A priori Descrierea unei propoziții care poate fi cunoscută fără a se recurge la experiență. Prin contrast, o propoziție care nu poate fi evaluată decât prin recurs la experiență este una *a posteriori*.

Absolutism În etică, teoria că anumite acțiuni sunt adevărate sau false, indiferent de circumstanțe.

Analitic Mod de descriere a unei propoziții care nu oferă mai multă informație decât este conținută în termenii utilizați pentru ea; de exemplu: „Toți armăsarii sunt masculi”. Prin contrast, o propoziție care oferă informații suplimentare, de exemplu: „Armășarii sunt mai rapizi decât iepele”, este denumită „sintetică”.

Analogie Comparatie privind situațiile în care două lucruri se aseamănă unul cu celălalt; un argument de factură analogică folosește aspectele sub care sunt similare anumite fenomene, pentru a proba existența unor similitudini neaparente.

Antirealism *vezi* **Subiectivism**.

Consecvențialism (**consecvenționalism**) În etică, teoria conform căreia caracterul moral al unei acțiuni ar trebui afirmat prin referințe strictă la efectele pe care le produce, împreună cu precizarea unor scopuri sau stări de fapt desirabile.

Contingent Care descrie ceva ce se întâmplă să fie adevărat, dar care putea fi și altfel. Prin contrast, ceva care nu poate fi decât adevărat, indiferent de circumstanțe și în orice lume posibilă, se numește necesar.

Deducție Formă de inferență în care concluzia derivă din teste confirmate în premise; dacă premisele unui argument valid sunt adevărate, concluzia nu poate fi decât adevărată.

Deontologie Viziunea conform căreia anumite acțiuni sunt intrinsec bune sau rele, indiferent de consecințele lor; se pune accent deosebit pe datorii și intențiile agenților morali.

Determinism Teoria conform căreia orice eveniment are o cauză anterioară și, prin urmare, fiecare stare a lumii este determinată cu necesitate de stările anterioare; gradul până la care ne afectează determinismul libertatea constituie problema liberului-arbitru.

Dualism În filosofia minții, viziunea conform căreia mintea

(sufletul) și materia (trupul) sunt diferite. Dualiștii substanței susțin că mintea și materia sunt două substanțe diferite; dualiștii proprietăților susțin că există două tipuri de proprietăți fizice și mentale. Opoze dualismului sunt idealismul și imaterialismul (mintea și ideile reprezintă tot ce există) și fizicalismul și materialismul (corpurile și materia reprezintă tot ce există).

Empiric Descrierea unui concept sau a unei opinii bazate pe experiență (date și dovezi ale simțurilor); un adevăr empiric este acela care poate fi confirmat doar prin apel la simțuri.

Empirism Viziunea conform căreia întreaga cunoaștere se bazează sau este inextricabil legată de experiența ce derivă din simțuri; negarea cunoașterii *a priori*.

Epistemologie Teoria cunoașterii care include baza și justificarea rolului pe care l-au rațiunea și experiența în formarea cunoașterii.

Erone Raționament greșit. Există erori formale, care se datorează unei scăpări în structura logică a argumentului, se deosebesc, de obicei, de alte tipuri de erori care se referă la modurile diverse în care poate greși rațiunea.

Estetică Ramură a filosofiei care se preocupă de artă, inclusiv de originea și de definiția operelor

GLOSAR

de artă, de baza valori estetice și de justificarea evaluării judecăților și a criticii estetice.

Fizicism vezi **Dualism**

Idealism vezi **Dualism**

Immaterialism vezi **Dualism**

Inducție Formă de inferență în care o concluzie empirică (o lege generală sau un principiu) este obținută din premise empirice (observații particulare cu privire la cum sunt lucrurile pe lume); concluzia este întotdeauna doar susținută de premise, și nu implicată în mod necesar, așa că este posibil ca premisele să fie adevărate și concluzia, falsă.

Inferență Proces de raționare care merge de la premise la concluzie; principalele tipuri de inferențe sunt **deducția** și **inducția**, a face distincția între inferențe corecte și încorecte este scopul logicii.

Libet-arbitru vezi **Determinism**

Libertarianism Viziunea conform căreia determinismul este fals, iar alegerile umane sunt efectiv libere.

Logică vezi **Inferență**

Materialism vezi **Dualism**

Metafizică Ramură a filosofiei care se ocupă cu structura și natura realității, concentrându-se pe noțiuni precum aceea de substanță, ființă sau cauzalitate.

Naturalism În etică, viziunea conform căreia conceptele morale

pot fi analizate și explicate în termeni factuali, fiind „fapte” care pot fi, în principiu, descoperite prin cercetare științifică.

Necesar vezi **Contingent**

Normativ Căse se referă la norme (standarde și principii) prin care este ghidat și determinat comportamentul uman. Distincția dintre normativ și descriptiv dublează distincția dintre valori și fapte.

Obiectivism În etică și estetică, viziunea conform căreia proprietăți precum bunătatea și frumusețea sunt intrinseci obiectelor și există indiferent dacă oamenii le percep sau nu.

Paradox În logică, un argument în care premisele la care, aparent, nu se poate obiecta nimic conduc, prin mijloace de gândire aparent corecte, la concluzii contradictorii sau inacceptabile.

Raționalism Viziunea conform căreia cunoașterea (sau măcar o parte a cunoașterii) poate proveni din exercițiul pur al rațiunii, neajutată de simțuri.

Realism Viziunea conform căreia valorile etice și estetice, proprietățile matematice etc. există ca elemente „în lume”, independent de cunoașterea și de interpretarea lor.

Reductionism Abordarea unei chestiuni sau a unei zone de discurs prin care se încearcă

explicarea integrală și exhaustivă a acestora în termeni mai simpli sau mai accesibili; de exemplu, fenomenele mentale în termeni pur fizici.

Relativism În etică, viziunea după care caracterul bun sau rău al anumitor fapte și acțiuni este determinat sau este relativ la cultura și la tradițiile anumitor grupuri sociale sau comunități.

Scepticism (sau antirealism) Poziție filosofică prin care sunt puse la îndoială cunoștințe din anumite domenii sau din toate domeniile discursului.

Sintetic vezi **Analitic**

Subiectivism (sau antirealism) În etică sau estetică, viziunea după care valoarea nu se fundamentează în realitatea externă, ci în credințele și în răspunsurile noastre emoționale la acestea.

Utilitarism În etică, abordare consequentialistă în care acțiunile sunt judecate ca fiind bune sau rele, în măsura în care cresc sau descreșt marea de bine (ori „utilitatea”) și utilitatea este interpretată, în manieră clasică, drept plăcere sau fericire umană.

Indice

a priori vs a posteriori 20
absoluționism 50, 52, 81
abstracționism 146
alegerile peptorii (Platon) 8-12
analitic vs sintetic 21
antirealism 11, 145
Aquino, Toma de, teolog
italian (1225-1274) 82,
157, 200-201
argument 108-111, 123
argument analogic 45-46,
101-102, 154
argumentul cosmologic
154, 156-158, 162
argumentul dublii prave
(Wittgenstein) 128-131
argumentul ontologic 126,
160-163
argumentul primei cauze
137
argumentul proiectării
151-155, 168
argumentul simulării
(Bostrom) ?
argumentul teleologic veș
argumentul proiectării
Azelson 96-99, 109, 145
arme nucleare 83, 191, 302
asemănări de familie (Witt-
genstein) 148
atletism 14, 174-175
Augustin din Hippo, teolog
creștin 18, 200
autogădărire 82, 193, 301
avort 50, 58, 81, 87
Ayer, Alfred I., filosof englez
(1910-1989) 57

Beardsley, Monroe, critic
literar american (1915-
1985) 148-151
behaviorism 29, 39
Bentham, Jeremy, filosof
englez (1748-1822)
68-71, 102, 105, 194
Berkeley, George, filosof
britanic (1685-1753)
14-15, 21, 30, 143

Berlin, Isaiah, filosof britanic
în exil (1909-1997)
178-179

Bog Bang 157, 159

Bocalsburg, Simon, filosof
boreal (n. 1944) 74

Bostrom, Nick, filosof
suedez (n. 1973) ?

Botulul lui Ocașu 140-143

calzele lui Crisp 102
nume de caracteristici (Searle)
28-29

caracter vag 86, 120-123

cauza 30, 31, 154, 159

censurarea orb 154-155

celeștate năuți 44-47

cereul cartezian 19

comensalism 23

cogito ergo sum (Descartes)
5, 38-39

coordonanța moralei 79

conservatismul
iconoclastismului 50,

85-86, 70, 95, 190, 194,

201

conștientă 18, 28, 33-35, 42,

44, 47, 100-101

conștientă/durere animală

100-101, 105

conștientă psihologică

42-43

construct social 184-187

creștinism 132-135

credință 167, 172-175

creștin din biserica 4-7,

88, 142

critică literară 149, 151

cumprarea oșilor (Raid) 42

Darwin, Charles 28, 155,

158

Darwin, Richard 154

deducție 109

demonul viclean

(Descartes) 5, 16

deontologie 50, 65-66, 71,

81, 94, 107, 192

Descartes, René, filosof

francez (1596-1650) 5-7,

11, 34-39, 23, 28-31, 44,

161, 129, 153

determinism 169-171

dilema jurătorului 116-119

dilema lui Euthyphron

37, 59

dilema papaverelor 48

doctrina demitului acutului

80-82

dragoste platonice 9

deștărea ca ochitate

(Bowie) 180

dreptul și îndatorul 50,

72, 81, 88, 100-107, 177,

185, 192

drepturile animalelor

100-107

drumuri alunece 84-87

dușmanii 50-59, 131-135,

133-175

durere și suferință 104, 105,

174, 154, 185-188

economia difuzivă 182

efectul de doină 86

emulism 31, 60-63

empirism 20-23

epistemologie ?

eroare categorică 29

eroarea intențională 11

148-153

eroarea naturală 49

erotic 88-93

estetică 144-151

etichetă 144

etichetă 48-59

etichetă 50

etichetă normală 50

eudaimonia (Aristotel) 97

eutracare 74, 58, 81,

83, 84

evoluție 130, 155, 158

excentricitatea 96, 164,

168

expresionism 146

expresionism 67

Farmer 132

felicitism (Hopper)

134

fantoma din mapi 29

festiv 65, 69-70, 91, 98, 181

fiduciu 172-175

filosofia cunoașterii 4-27

filosofia mintii 28-47

filosofia politică 176-203

filosofia religiei 152-175

filosofia științei 132-149

filosofia umană 48-49

filosofia umană 11, 74, 111,

134, 190, 144, 172

filosofia 31-31, 32-34, 39,

46, 180

filosofia 146

Frege, Gottlob, matema-

tician german (1848-

1935) 105, 114-115

frumusețe 145, 149

funcționalism 39

fundamentalism 28-23

gândirea din culie 128-131

Gierke, Edmund, filosof

american (n. 1927) 25-27

ghidarea lui Hume 48-51

Hardin, Garrett, ecologist

american (1915-2009)

108-109

Hare, Richard, M., filosof

britanic (1919-2003)

82, 79

Hobbes, Thomas, filosof

britanic (1588-1679) 40,

183, 184-187

Hume, David, filosof

scotian (1711-1776) 27,

48, 49-51, 61, 131, 134,

151-154, 185

idealism umanitarist 15,

39, 140

ideal 12-15, 129

identitate personală 40-43

identitatea indiscerna-

bilelor 35

umanitarism veș/idealism

impurificat 74, 182, 199

imperativ categoric

(Kant) 73-75, 77

interacționare 195

indeterminare cantitativă 171

inducție 46, 110-111, 134

inegalitate socială 183

informații (logici) 100

inteligenta artificială 18,

132

intepiere 81, 94, 101

ipoteză 77

indeterminare veș și drepturi pe

Endevorzi veș și decon-

ologie

INDICE

Jackson, Frank, filosof american (n. 1945) 35-35

joc cu surdă nădă 389

jocuri de familie (Wittgenstein) 121, 131

justiție socială 180-183, 188-189

Kant, Immanuel, filosof german (1724-1804) 21, 88, 71-73, 77, 83, 86, 87, 145, 181

Kuhn, Thomas, filosof american (1922-1996) 136-139

lege internațională 202
legile naturii 134

Leibniz, Gottfried Wilhelm, filosof german (1646-1717) 23, 35

Leviatantul (Hobbes) 180-187

lex talionis 188

liberalism 174, 177-178, 198-199

liber arbitru/apelaire centrală pe liberul arbitru 85, 105, 168-171, 189

libertarianism 55, 85, 170-171

libertare 176-179, 182

libertare intelectuală 175

limbaj și semnificație 134-131

Locke, John, filosof englez (1632-1704) 12-15, 29, 57, 128

logică 108-111, 123

logica aristotelică 109

logica matematică 109

logică enodată 181

lumii posibile 21, 161

măgarii lui Buridan 143
Malebranchie, Nicholas, filosof francez (1638-1715) 30

maximă experiențială 68-71

minimalistă 22, 132

maxime (Kant) 67, 73-74, 77
metaetică 50

metoda îndoielii (Descartes) 5, 18

metoda științifică 134, 139

Mill, John Stuart, filosof englez (1806-1873) 70-73, 77, 98, 174-175, 177

model reprezentajonal (și percepției) 12-15, 129

moderație 82, 98

Moore, George Edward, filosof englez (1873-1958) 49

motilitate (virtute) 97

morălitura războiului 200-201

mutanți 45

Nagel, Thomas, filosof american (n. 1927) 12-15, 28, 83, 103,
Nash, John F. (1928-2015) 181

natura războiului 87

natura umană 146-147

naturalism 51

necesar și contingent 21

Newton, Isaac 28, 88, 131

noncognitivism 51

noștri morali 92-95

Nozick, Robert (1913-2002) 88-71

obiectivism 51, 60, 145

observații ideale 78

ocasionalism 30

Occam, William de 140, 143

pacat 56, 189

pacifism 203

Palry, William (1745-1808), teolog englez 154

Pământul ca barcă de salvare (Huxley) 196-199

paradoxul bărbierului 112-115

paradoxul Grelling 113

paradoxul lui Russell 12-15

paradoxul raționalității 113

paradoxul predicției 110

paradoxul sorților 120-123

paradoxul 110

parul lui Pascal 174

pedepsa cu moartea 53, 198-199

peștera lui Platon 8-11

Plantinga, Alvin, filosof american (n. 1928) 161

Platon, filosof grec (cca. 429-347 î.Hr.) 8-11, 24-27, 54, 57, 88, 28-29, 145, 146

pluralism 179

Popper, Karl, filosof austriac (1902-1994) 49, 134

pozitivism primar (Rawls) 181-183

premiu logică 108

principiul diferenței 180-183

principiul KISS 142

principiul parcimoniei unei

balului lui Occam

probabilitate unei șanșe și probabilitate

Problema minicorp 28-31, 47, 148

progresul științei 28, 136
Protagoras (sec. al V-lea î.Hr.), filosof grec 54

pseudoteologie 132-135

Putnam, Hilary, filosof american (n. 1926) 4-7, 68

racionalism 20-23: vezi și rațiune

raciune 20-25, 61, 74-75, 98, 187, 172-175

Rawls, John, filosof american (1921-2002) 180-183, 185

realism 192-195

realism 10-11, 13, 51, 145, 201

reducționism 31-33, 139

reformă și restaurare 179, 184-195

Rosen, Tom, filosof american (n. 1938) 187

regula de aur 62, 74, 76-79

Reld, Thomas, filosof scoțian (1710-1796) 42

relativism 52-55, 137

responsabilitate (în artă) 44-45

responsabilitate 199

romantism 180

Rousseau, Jean-Jacques, filosof francez (1712-1778) 182, 185-186

Russell, Bertrand, filosof britanic (1872-1970) 45, 83, 182-185, 124-127, 150

Ryle, Gilbert, filosof britanic (1900-1976) 28, 39

văditul nobil (Rousseau) 188

scripțion 5-7, 13-15, 19, 46, 88

scheme conceptuale 55

schimbări de paradigmă 136-139

scopul și mijlocul 64-67, 88, 73, 82

Sears, John, filosof american (n. 1932) 38-39

securitatea de sur 98-99

St. Anselm, teolog scoțian (1033-1109) 160-163

Singer, Peter, filosof american (n. 1946) 187

Smith, Adam, filosof și economist scoțian (1723-1790) 78

Socrate (469-399 î.Hr.), filosof grec 11, 57, 93, 146

soțialul simulărilor 35

apertism 195

spectator împărțit 78

spectatorul împărțit 78

Spinoza, Baruch, filosof olandez (1632-1677) 25, 88

stare naturală 184-186

subiectivitate 135, 141

subiectivitate 51, 56, 60-62, 145

sufletul unei duse și sufletul

sufletului

teoria banală 60-63

teoria descrierilor 124-127

teoria dublului aspect 30

teoria acord 83

teoria formelor (Platon)

4-10, 145

teoria instituțională

(în artă) 146

teoria jocurilor 188-191

teoria punctului de vedere 54-59

teoria războiului just

200-201

INDICE

teoria testării de produse 104, 107	unificarea naturii 111	văliul percepției 12–15	Wimsatt, William E., critic literar american (1907–1995) 148–153
teoria tripartită a competenței 24–27	unitatea virtuții 98	văliul lui Testu 39–43	Wittgenstein, Ludwig, filosof austriac (1889–1951) 45, 122–131, 147
teorii ale pedepsei 95, 169, 182–185	universală 10	virtute/etica virtutii 54, 80–88	
teorii Turing 29, 36–39	utilitarism 50, 67, 69–71, 79, 80–81, 96, 163, 194	Witcham, Alfred North, filosof britanic (1863–1947) 54, 129	
toleranță 54	validitate universală 145	Williams, Bernard, filosof britanic (1929–2003) 95	Zadach, Lotfi 122
	văliul ignoranței (Rawls) 182–183		104–105

50 Philosophy Ideas You Really Need to Know Ben Dupré

Copyright © 2007 Ben Dupré
Ediție publicată pentru prima dată în 2007
Toate drepturile rezervate

Ben Dupré și-a dedicat drepturile pentru
a fi identificat ca autor al acestei cărți.

Ediție publicată pentru prima dată în 2007
Toate drepturile rezervate

Nici o parte a acestei lucrări nu poate fi reprodusă,
stocată într-un sistem de reglare a datelor sau
transmisă în nici o formă și pe nici un mijloc,
electronic, mecanic, prin fotocopiare, înregistrare sau
altfel, fără permisiunea scrisă a deținătorului
drepturilor de autor.



Editura Litera

C.P. 53, C.P. 212, sector 4, București, România
tel. 021 319 6390, 031 425 1639, 0752 548 372
e-mail: editura@litera.ro

Ne puteți vizita pe

www.litera.ro

50 de idei pe care trebuie să le cunoașteți. Filozofia
Ben Dupré

Copyright © 2007, 2019 Grup Media Litera
pentru versiunea în limba română
Toate drepturile rezervate

Traducere din limba engleză: Doru Clădian

Editor: Vădușcu și So
Redactor: Iacoba Prodan
Corector: Elena Anca Coman
Copertă: Flori Zahra
Tehnoredactare și imprimare: Bogdan Ciocanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DUPRÉ, BEN

50 de idei pe care trebuie să le cunoașteți. Filozofia /
Ben Dupré, trad. Doru Clădian. –
București: Litera, 2017
ISBN 978-606-33-2306-5
ISBN EPUB 978-606-33-5698-8

I. Clădian, Doru (trad.)

821.11(93)-91=135.1